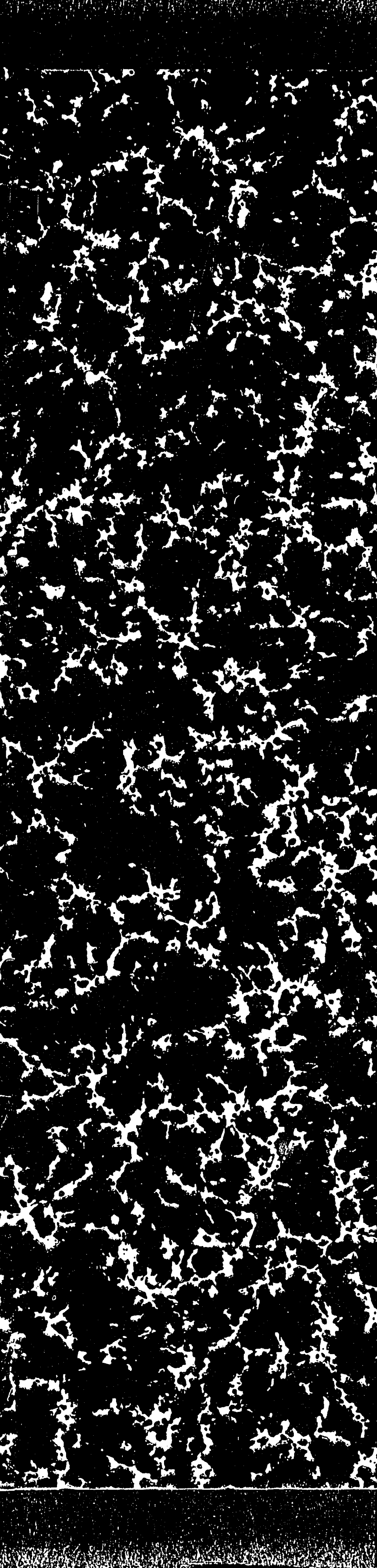
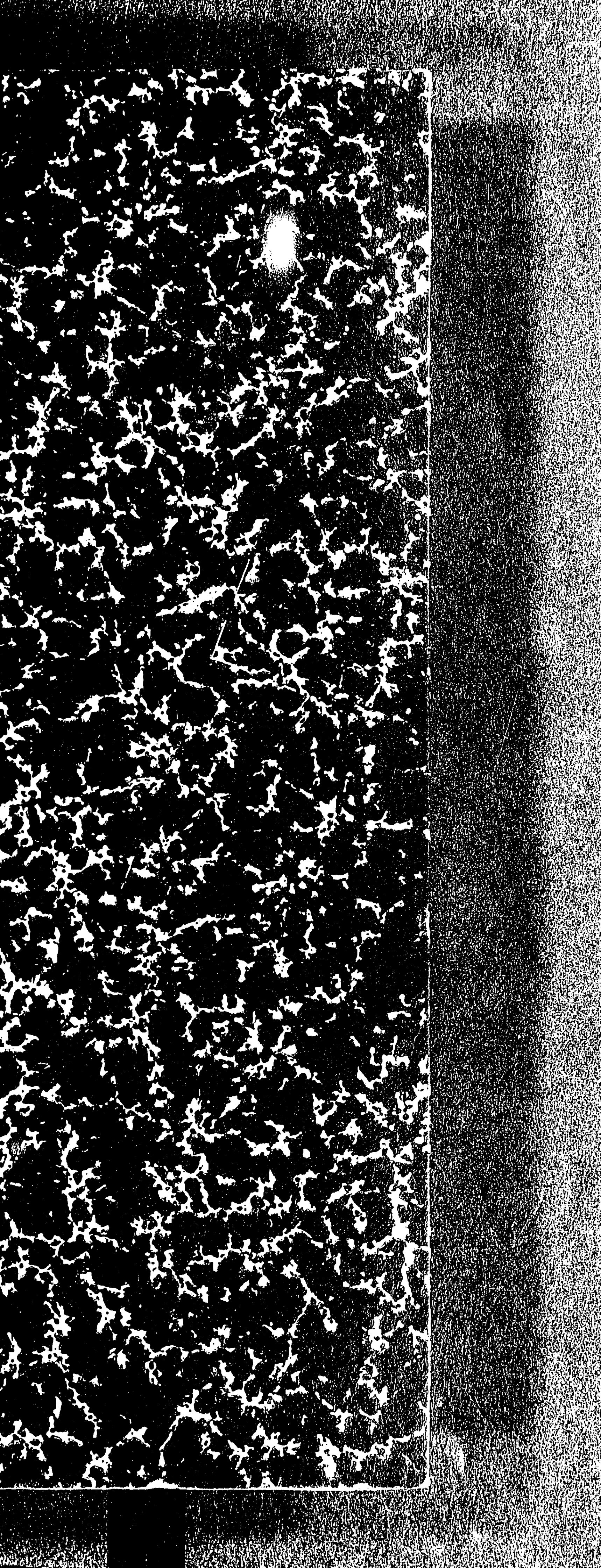




Vorreformationsgeschichtliche Forschungen
Begründet von Heinrich Finke · Herausgegeben von Joseph Lortz
BAND 15

DAS TESTAMENT DES HEILIGEN FRANZISKUS VON ASSISI

EINE UNTERSUCHUNG
ÜBER SEINE ECHTHEIT UND SEINE BEDEUTUNG

von

P. Dr. Kajetan Eßer OFM



ASCHENDORFFSCHE VERLAGSBUCHHANDLUNG
MÜNSTER/WESTFALEN 1949



IMPRIMATUR

N. 4551. Monasterii, die 23 Augusti 1948
Gleumes, Vicarius Eppi Generalis

IMPRIMATUR

Duesseldorpii, in Conventu ad S. Antonium, die 18 m. Junii 1948
fr. Antonellus Engemann, Min. Provls.

Druck der Aschendorffschen Buchdruckerei, Münster (Westf.)

Meinem Lehrer und Freund

Professor DDr. Joseph Lortz

dem ich das meiste verdanke

zur Vollendung des 60. Lebensjahres

Inhaltsübersicht

Vorwort des Herausgebers

Nach einer Unterbrechung von vollen zehn Jahren kann mit dem vorliegenden Band die Reihe der Vorreformationsgeschichtlichen Forschungen (= VRF) von Heinrich Finke (gest. 19. 12. 1938) fortgesetzt werden.

Eine Untersuchung über das Testament des 1226 gestorbenen heiligen Franziskus scheint allerdings zunächst nicht besonders gut in eine Sammlung zu passen, die der Erforschung der vorreformatorischen Zeit dienen will.

Es läßt sich schlecht leugnen, daß die zeitliche Abgrenzung der VRF von Anfang an mit einem Schönheitsfehler belastet war. Finkes eigene Arbeiten ‚aus den Tagen Bonifaz' VIII' und zum ‚Untergang des Templerordens', die von Balthasar über den ‚Armutsstreit im Franziskanerorden', die von Bauer über ‚Päpstliche Provisionen' gehören wohl zu der Epoche, die wir üblicherweise als spätmittelalterlich bezeichnen, nicht aber, streng genommen, zur Geschichte der Vorreformation.

Anderseits hat eine gründliche Besinnung auf die Wurzeln der Reformation uns bis an den Anfang des 13. Jahrhunderts verwiesen. Da außerdem die vorliegende Arbeit durch die Untersuchung der gesamten Tradition bis ins 15. und sogar bis ins 16. Jahrhundert führt, glaubte ich sie in die VRF aufnehmen zu sollen.

Mir persönlich war es angenehm, auch auf diese Weise zu der ergreifenden Persönlichkeit — höchste Darstellung des geschichtswendenden Heiligen, mit unausschöpfbaren und erleuchtenden Tiefen auch in spezifisch kirchengeschichtlicher Hinsicht — zurückkehren zu können, der ich in den ersten Jahren meiner akademischen Tätigkeit in Würzburg und seitdem in meinem kirchengeschichtlichen Seminar immer wieder einen Teil meiner Arbeit gewidmet habe. —

Die Schwierigkeit der von der Franziskusforschung zu bewältigenden Problemlage ist bekannt. Sie ist indes längst nicht nur in der trümmerhaften Tradition begründet. Es handelt sich vielmehr vor allem um tief in der Eigenart des zu erforschenden Objekts wurzelnde, mit dieser Eigenart unausweichlich gegebene oder wenigstens angelegte Schwierigkeiten.

Wenn man gültig von Franziskus reden will, muß man vielen verbrauchten Worten ihren vollen Sinn wiedergeben. ‚Neu‘ und ‚kompromißlos‘ dürfen nicht mehr oder weniger unklar als irgendwelche Superlative genommen werden. Sie müssen in harter Exklusive buchstäblich gelten.

In diesem Sinne war Franziskus eigenständige Persönlichkeit in einer Reinheit und Originalität, wie sie sich sonst kaum noch einmal in der Kirchengeschichte nachweisen läßt. Obwohl seine Selbstkennzeichnung als ‚idiota‘ (unten S. 169) nicht zu eng genommen werden darf, und Raum läßt für viel tiefere Kenntnis und Erkenntnis der die Zeit bewegenden Kräfte, als die sentimentale Deutung als ‚reiner Tor‘ es wahr haben möchte, fehlen doch schulmäßige Elemente und Einflüsse in der Conversio des Heiligen und deren Ausdruck so gut wie ganz. Weder Paulus auf der einen, noch etwa Luther auf der andern Seite waren — geistesgeschichtlich gesehen — in diesem Sinne so ausschließlich Produkt der eigenen inneren Mitte. Franziskus war christliche Person in einem so ursprünglichen Sinn, er war auch von solch entwaffnender Naivität, und darin von solch sprengendem rücksichtslosen Idealismus, er war in einem solchen Maße frei von Konvention, daß die Vergleichsmaßstäbe und die gewöhnlichen Kategorien der Logik oder gar des sogenannten gesunden Menschenverstandes sein Sein, Denken und Handeln nur höchst ungenau zu erfassen vermochten, zu erfassen vermögen. Freilich hat er sein ungeheures Sendungsbewußtsein in einem restlosen Dienen von vergleichsloser Reinheit dargestellt. Aber wie sollte dieses Bewußtsein, unmittelbar von Gott geführt, belehrt und beauftragt zu sein, dergestalt, daß an der Verwirklichung kein Wort und kein Jota fehlen dürfe, daß an der schlichten Verwirklichung der ihm geschenkten Offenbarung schlechthin Heil oder Unheil hänge, wie also sollte dieses Sendungsbewußtsein zugleich mit der erschütternden und ganz ungebrochenen Treue zur konkreten Kirche des 13. Jahrhunderts unmißverständlich ausgesprochen werden? Ausgesprochen natürlich in der einzig dem Heiligen gemäßen, und allein die Fruchtbarkeit seiner Verkündigung garantierenden religiösen, besser gesagt schlicht-evangelischen Sprache! (In einer ebenso geheimnisvollen wie ergreifenden Art realisiert diese Art des Sprechens ein Maximum der von der evangelischen Verkündigung gestellten Aufgabe: in Fülle vom Menschen aufgenommen zu werden, ohne durch Akkomodation oder Transposition an Reinheit zu verlieren.) Die ungeheure Liebe, die seinem zunächst ungewollten apostolischen Appell antwortete, konnte von Anfang an gar nicht frei sein von Mißver-

ständnissen. Die Tragik, die das Leben des Heiligen in einem sublimen Sinn überschattet (eine Tragik, deren innere Bewältigung wesentlich die christliche Größe des wunderbaren Mannes ausmacht, und die zugleich, da sie in der konkreten Welt der Erscheinungen nur unvollkommen bezwungen werden konnte, das Verhängnis seines Ordens wurde), diese Tragik war unvermeidlicher Ausfluß seines Seins. Denn das gewaltige Neue, das in Franziskus heranreifte, war ja auch, wenn schon anfangs unbewußt, wurzelhaft auf die Umgestaltung der ganzen Welt ausgerichtet. Wie das Samenkorn des Wortes Gottes.

Beides zusammen aber — der kompromißlose heroische Idealismus und seine universalistische Ausrichtung — erzeugte jenen Charakter des Wirklichkeitsfremden, des souverän-sorglosen Hinwegsehens über die harten Bedingungen des Lebens und deren Recht in ihrer vielfältigen Differenziertheit, erzeugte auch wieder jenes unbesorgte und spannungsreiche Schwanken in manchen, ja vielen Aussagen, aber auch in den Taten des Heiligen, und entsprechend wieder in den frühen Darstellungen, die beide fanden, die es schon zu Lebzeiten des Heiligen so schwer machten und die es seitdem so schwer machen, zu dem objektiven Tatbestand und zu den objektiv gültigen Maßstäben vorzustoßen. Die Tatbestände selbst, wie sie aus der Eigenart des hl. Franziskus geboren und formuliert wurden, waren es, die wie von selbst nach den sehr bedrohlichen Übertreibungen der Eiferer unter seinen Jüngern riefen, und sie waren es, die es den ‚wirren Stimmen' (unten S. XI) des späteren 13. Jahrhunderts geradezu leicht machten, jene Verwirrung zu stiften, die ihnen gelang, und die es dann ermöglichte, das Bild des Heiligen so gründlich zu übermalen. Auch daß die Quellentradition zu einem Teil so mangelhaft ist, geht ja auf jene Unterlage zurück. Schien doch den besten franziskanischen Kräften des 13. Jahrhunderts kein anderer Weg zur Rettung des großen Werkes offen zu bleiben als die ziemlich gewaltsame Festlegung einer ‚orthodoxen' Tradition unter Unterdrückung anderer Zweige der Überlieferung.

Die Franziskusforschung war von Anfang an mit diesen Hypotheken belastet. Wenn wir von den ganz Kurzsichtigen oder auch Verbohrten absehen, war und blieb sie wie ein Spiegelbild jener im Stoff selbst liegenden übermenschlichen Spannungen und ihrem Niederschlag in den Quellen. Zu leicht glaubte daher immer wieder der jeweilige Betrachter den ‚echten' Franziskus in mehr oder weniger aprioristischer Konstruktion festlegen zu können, ja festlegen zu müssen, ohne in allernüchternster Nachprüfung erst ein-

mal den Versuch zu machen, die Elemente sauber zusammenzustellen und sie zunächst in aller Härte unharmonisiert nebeneinander stehen zu lassen.

Der Abstand, der etwa die katholischen Darstellungen über Franziskus oder auch diejenigen von W. Goetz von dem zu einem Teil bewundernswerten Sabatier trennt, oder sogar die emsigen neueren Auseinandersetzungen unter den katholischen Forschern illustrieren den Tatbestand.

Die damit angedeutete Unsicherheit wird, eben weil im Charakter des Heiligen und in der Art der von ihm hervorgerufenen Reaktion mitbegründet, nie ganz überwunden werden. Und also konnte auch die folgende Untersuchung von P. Eßer naturgemäß nicht überall abschließende Klarheit bringen.

Jedoch eines muß angestrebt und kann vermutlich erreicht werden: unter der Übermalung wenigstens die Umrisse des originalen Bildes wieder sichtbar zu machen. Und dies nicht zuletzt dadurch, daß die innere Problematik restlos aufgedeckt und zum Sprechen gebracht wird.

In dieser Hinsicht eignet m. E. der nachfolgenden Arbeit ein bedeutendes doppeltes Verdienst: Einmal dadurch, daß sie energisch zu einem Element der Tradition zurücklenkt, das billigerweise immer schon in der Franziskusforschung mit an erster Stelle hätte stehen sollen, zu den Schriften des Heiligen. Und zweitens scheint die umfassende und illusionslos kritische Art der Untersuchung (wie sie hier für das Testament vorgelegt wird) geeignet zu sein, weit über das Philologische hinaus Ansätze freizumachen, von denen aus einmal doch das originale Bild des Poverello, soweit die Quellenlage es zuläßt, in einer wissenschaftlich gesicherten Weise und also wesentlich von allen Seiten anerkannten Lösung aufgebaut werden könnte. Mühsam-geduldige Interpretation der Schriften des Heiligen wird uns noch manche Rätsel, die seine Person umgeben, lösen und manche verschwommene Vorstellung über ihn klären und härten können.

Münster, den 25. Juli 1948.

Lortz

Vorwort des Verfassers

Die moderne Franziskusforschung hat sich, von den verschiedensten Fragestellungen ausgehend, mit stets wachsender Sorgfalt um die Gestalt und das Werk des Heiligen von Assisi bemüht. Wenn auch bei allen Untersuchungen, so verschieden sie im einzelnen an Gründlichkeit und Wert sein mögen, die Schriften des Heiligen herangezogen wurden, so will es dennoch scheinen, daß dem Zeugnis dieser Quellen ganz zu Unrecht nur neben dem der übrigen Beachtung zuteil geworden ist, wenn es nicht sogar von den so viel zahlreicheren, oft genug wirren Stimmen aus dem späteren 13. Jahrhundert übertönt wurde; verständlich freilich für den, der bedenkt, daß bis heute eine rechte Einführung in die Schriften des hl. Franziskus, mehr noch ihre gründliche Auslegung und Auswertung für sein Leben und die älteste Geschichte seines Ordens fehlt. Die gesamte Franziskusforschung hätte ohne Zweifel eine Erweiterung und Vertiefung ihrer Erkenntnisse zu buchen, wenn die einzelnen Opuscula des Heiligen durch möglichst eingehende wissenschaftliche Untersuchung in helleres Licht gestellt wären.

Aus solchen Überlegungen heraus gab P. Dr. Autbert Stroick OFM die Anregung zur vorliegenden Untersuchung über das Testament des hl. Franziskus, von der er die Bestätigung seiner eigenen originellen Deutung dieses Dokumentes erhofft haben mag (vgl. unten S. 124 f.). Durch sein stets waches Interesse und seine mitreißende Begeisterung für die gestellte Aufgabe, durch ebenso zahlreiche wie wertvolle Hinweise und nicht zuletzt auch durch Bereitstellung materieller Hilfe hat er den Anfang und Fortgang der Untersuchung sehr gefördert. Am 5. Juli 1940 fiel er als Divisionspfarrer in Frankreich, ohne die Frucht seiner selbstlosen Mühe gesehen zu haben; doch über das Grab hinaus bleiben dem begeisternden Lehrer und teuren Mitbruder der Dank und die Treue des Schülers.

Die Ungunst der Zeit hat die Heranziehung von Quellen und Literatur des Auslandes allzusehr erschwert und oft genug unmöglich gemacht, so daß gewiß manche Lücke geblieben ist. Was trotz allem noch möglich wurde, ist an erster Stelle der Hilfe von Herrn Prof. DDr. Joseph Lortz zu danken. Manches wertvolle Material des Auslandes, besonders für die handschriftliche Unter-

suchung, hat sein selbstloses Mühen beschafft; dem weiteren Fortgang der Arbeit stand er mit lebhafter Teilnahme und erfahrenem Rat zur Seite; was gesammelt und erarbeitet war, hat einzig seine große Sorge und Mühe durch die Gefahren der Kriegszeit gerettet und endlich hat er der fertigen Untersuchung die Drucklegung in der Reihe der „Vorreformationsgeschichtlichen Forschungen" ermöglicht. Ihm, dem Freunde in der Not, sei zur Vollendung seines 60. Lebensjahres das Werk in die Hände gelegt als Zeichen aufrichtigen und beständigen Dankes.

Ein Wort herzlichen Dankes gilt endlich noch allen meinen Mitbrüdern, die zum Gelingen irgendwie beigetragen haben, unter ihnen besonders P. Dr. Willibrord Hillmann OFM, der die beschwerliche Arbeit der Korrektur teilte, noch manch klugen Rat und Hinweis wußte und weder Zeit noch Mühe sparte.

Mag die hier vorliegende Untersuchung ein erster Schritt auf das P. Autbert Stroick vorschwebende Ziel hin sein, so bleibt doch der ungleich größere Teil der Aufgabe noch ungelöst, nämlich aus den gesamten überlieferten Schriften des hl. Franziskus die geistige Gestalt des Heiligen Zug um Zug in ihrer Ursprünglichkeit aufleuchten zu lassen, frei von allen Übermalungen, die fromme Absicht oder auch unsachlicher Eifer der Parteikämpfe in der ältesten Ordensgeschichte selbst bei den besten Biographen diesem Bilde aufgetragen haben. Aber wenn es nur gelungen ist, daß mit diesem Anfang die Fruchtbarkeit der Fragestellung erwiesen, für die Gesamtaufgabe eine erste Teillösung gefunden und für die weitere Durchführung neues Interesse geweckt wurde, bleibt für die große Mühe, die allerseits aufgewandt wurde, Lohnes genug.

M.Gladbach, den 24. Juni 1948
Johannes-Duns-Skotus-Akademie

P. Kajetan Eßer OFM.

Verzeichnis der Abkürzungen

AF	=	Analecta Franciscana, sive Chronica aliaque varia documenta ad historiam Fratrum Minorum spectantia, edita a PP. Collegii S. Bonaventurae, Quaracchi 1885 ff.
AFH	=	Archivum Franciscanum Historicum, Periodica publicatio trimestris, cura PP. Collegii D. Bonaventurae, Quaracchi 1908 ff.
ALKG	=	Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters, herausgegeben von H. Denifle und F. Ehrle, Berlin (später Freiburg) 1885 ff.
Analekten	=	Boehmer, Analekten zur Geschichte des Franciscus von Assisi, Tübingen 1904.
Ant	=	Antonianum, Periodicum philosophico-theologicum trimestre, editum cura Professorum Collegii S. Antonii de Urbe, Rom 1926 ff.
BF	=	Bullarium Franciscanum.
Cc Gg	=	Constitutiones generales.
CED	=	Collection d'études et de documents sur l'histoire religieuse et littéraire du Moyen Age, Paris 1898 ff.
1 Celano	=	Celano, Vita prima sancti Francisci.
2 Celano	=	Celano, Vita secunda sancti Francisci.
DAF	=	Documenta antiqua franciscana, Quaracchi 1901 f.
Et Fr	=	Etudes franciscaines, Revue mensuelle, Paris 1899 ff.
Firmamenta	=	Firmamenta trium ordinum beatissimi Patris nostri Francisci, Paris 1512.
FS	=	Franziskanische Studien, Quartalsschrift, Münster 1914 ff (später Werl in Westf.).
Intentio regulae	=	Bruder Leo, Sanctissimi patris nostri Francisci intentio regulae.
MF	=	Miscellanea francescana di storia, di lettere, di arte, Foligno 1886 ff.
Legenda Delorme	=	Delorme, La „legenda antiqua s. Francisci" texte du MS 1046 (M. 69) de Pérouse, Paris 1926.
OCH	=	Opuscules de critique historique, Paris 1904 ff.
Opuscula	=	Opuscula Sancti Patris Francisci Assisiensis, edita a PP. Collegii S. Bonaventurae, Quaracchi 1904.
Speculum minus	=	Lemmens, Speculum perfectionis (Redactio I), in: DAF II.
Speculum majus	=	Sabatier, Speculum perfectionis seu sancti Francisci Assisiensis legenda antiquissima, Paris 1898.
SLTO	=	Seraphicae legislationis textus originales, Quaracchi 1897.
Verba	=	Bruder Leo, Verba sancti Patris Francisci, in: DAF I.

Verzeichnis der benutzten Literatur

I. Quellen

Actus beati Francisci et sociorum ejus
Ed.: Sabatier, in: CED IV (Paris 1902).
Anonymus Perusinus: Legenda sancti Francisci
Ed.: Van Ortroy, La leggenda latina di san Francesco secondo L'Anonimo Perugino, in: MF 9 (1903).
S. Antonii Patavini Sermones Dominicales et in Solemnitatibus
Ed.: A. H. Locatelli, Patavii 1895.
Bartholomäus von Pisa, De conformitate vitae beati Francisci ad vitam Domini Jesu, in: AF IV und V.
Bernard von Bessa, Liber de laudibus beati Francisci, in: AF III.
Bullarium Franciscanum, tom. I—V.
Ed.: H. Sbaraglia, Rom 1759 ff.
H. Boehmer, Analekten zur Geschichte des Franciscus von Assisi. S. Francisci opuscula, regula paenitentium, antiquissima de regula Minorum, de stigmatibus s. patris, de sancto eiusque societate testimonia, Tübingen 1904.
Bonaventura, Apologia pauperum
Ed.: PP. Collegii S. Bonaventurae: Opera omnia, tomus VIII. Quaracchi 1898, 233—330.
Bonaventura, Epistola de tribus quaestionibus, tom. VIII, 331—336
Bonaventura, Determinationes quaestionum circa regulam Fratrum Minorum, tom. VIII, 337—374.
Bonaventura, Expositio super regulam Fratrum Minorum, tom. VIII, 391—437.
Bonaventura, Legenda minor sancti Francisci, tom. VIII, 565—577.
Bonaventura, Legenda major sancti Francisci, in: AF X.
Constitutiones generales von Narbonne (1260)
Ed.: Bonaventura, Opera omnia VIII.
Constitutiones generales von Perpignan (1331)
Ed.: Mencherini, in: AFH 2 (1909).
Constitutiones generales von Assisi (1430)
Constitutiones generales von Terni (1500)
Ed.: Chronologia historico-legalis I, Neapel 1650.
Constitutiones generales Julii II (1509)
Ed.: Firmamenta III.
Celano, Vita prima sancti Francisci Assisiensis
Celano, Vita secunda sancti Francisci Assisiensis
Celano, Tractatus de miraculis sancti Francisci Assisiensis.
Celano, Sancti Francisci Assisiensis Legenda ad usum chori, in: AF X.
Chronica XXIV Generalium Ordinis Minorum, in: AF III.
Chronologia historico-legalis Seraphici Ordinis Fratrum Minorum, tom. I.
Ed.: Michael-Angelus a Neapoli, Neapel 1650.
Clarenus, Historia septem tribulationum ordinis Minorum
Ed.: I—II. Tocco, Rom 1908. III—VII. Ehrle, in: ALGK II.
Clarenus, Epistola excusatoria et aliae epistolae
Ed.: Ehrle, in ALKG I.
Clarenus, Expositio super regulam Fratrum Minorum
Ed.: Oliger, Quaracchi 1912.

H. Denzinger - J. B. Umberg, Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum, editio 26; Freiburg 1947.
Eccleston, Tractatus de adventu Minorum in Anglia, in: AF I.
Expositio regulae Fratrum Minorum anonyma (saec. XIII.)
Ed.: Firmamenta IV.
Br. Elias, Brief an den Provinzialminister von Frankreich (4. 10. 1226)
Ed.: Boehmer, Analekten.
Fr. Francisci Bartholi de Assisio, Tractatus de indulgentia S. Mariae de Portiuncula
Ed.: Sabatier, in: CED II.
Heinrich von Avranches, Legenda sancti Francisci versificata, in: AF X.
Hugo von Digne, De finibus paupertatis
Ed.: Florovski, in: AFH 5 (1912).
Hugo von Digne, Disputatio inter zelatorem paupertatis et inimicum domesticum eius.
Hugo von Digne, Expositio regulae Fratrum Minorum
Ed.: Firmamenta IV.
Jakob von Vitry, Testimonia quaedam de beato Francisco
Ed.: Boehmer, Analekten.
Jordan von Yano, Chronica Ordinis Fratrum Minorum, in: AF I. Verbesserte Ausgabe von Boehmer, in: CED VI (nach dieser Ausgabe wird zitiert).
Julian von Speyer, Vita sancti Francisci et Officium rhythmicum, in: AF X.
Legenda antiqua sancti Francisci Perusina
Ed.: Delorme, Paris 1926.
Legenda trium sociorum
Ed.: Faloci-Pulignani, in: MF 7 (1898). Separatdruck, Foligno 1898 (nach diesem wird zitiert).
(Lemmens), Opuscula Sancti Patris Francisci Assisiensis (Bibliotheca Franciscana ascetica Medii Aevi I.) Quaracchi 1904.
Lemmens, Testimonia minora saeculi XIII. de Sancto Patre Francisco, in: AFH 1 (1908).
Fr. Leo, Sanctissimi Patris nostri Francisci intentio regulae.
Fr. Leo, Verba sancti Patris Francisci.
Ed.: Lemmens, in: DAF I.
Liber exemplorum Fratrum Minorum saec. XIII.
Ed.: Oliger, in: Ant 2 (1927).
Olivi, Epistola ad beatum Conradum ab Ophyda
Ed.: Jeiler, Histor. Jahrbuch III, 652 ff. Oliger, in: AFH 11 (1918).
Olivi, Expositio regulae Fratrum Minorum
Ed.: Speculum Minorum III.
Raymund von Fronsac, Aktensammlung
Ed.: Ehrle, in: ALKG III.
Salimbene de Adam, Cronica, in: MG SS XXXII.
Singulare Opus Ordinis Seraphici ... quod Speculum Minorum seu Firmamentum trium Ordinum intitulatur, Venedig 1513.
Speculum perfectionis (Redactio I.)
Ed.: Lemmens, in: DAF II.

[1] Das Speculum majus muß leider nach dieser älteren Ausgabe zitiert werden, da mir die noch von Sabatier vorbereitete Neuauflage (Manchester 1932) nicht zugänglich war.

Speculum perfectionis seu S. Francisci Assisiensis Legenda antiquissima auctore Fratre Leone.
Ed.: Sabatier, in: CED I[1].
Ubertin von Casale, Anklageartikel und die Widerlegung des Raymund von Fronsac (vgl. diesen!)
Ed.: Ehrle, in: ALKG III.
Ubertin von Casale, Arbor vitae crucifixae Jesu
Ed.: Venedig 1485.
Ubertin von Casale, Declaratio... contra falsitates etc.
Ed.: Ehrle, in: ALKG III.
Ubertin von Casale, De tribus sceleribus
Ed.: Heysse, in: AFH 10 (1917).
Ubertin von Casale, Responsio... Clementi pape quinto tradenda
Ed.: Ehrle, in: ALKG III, 51—89.
Ubertin von Casale, Responsio ad libellum diffamatorium Communitatis
Ed. Ehrle, in: ALKG II, 377—416.
Wadding, B. P. Francisci Assisiatis Opuscula, Antwerpen 1623.
Wadding, Annales Minorum, Editio tertia, Quaracchi 1931 ff.

II. Abhandlungen und Untersuchungen

K. Balthasar, Geschichte des Armutsstreites im Franziskanerorden bis zum Konzil von Vienne (Vorreformationsgeschichtl. Forsch. VI), Münster 1911.
E. Benz, Ecclesia spiritualis, Kirchenidee und Geschichtstheologie der franziskanischen Reformation, Stuttgart 1934.
J. Bernhart, Franz von Assisi, Leben und Wort, Kolmar o. J.
M. Bihl, Constitutiones generales editae in capitulis generalibus Caturci 1337 et Lugduni 1351 celebratis, in: AFH 30 (1937).
M. Bihl, Disquisitiones Celanenses, in: AFH 20 (1927) und 21 (1928).
O. Bonmann, Die Schriften des hl. Franziskus von Assisi, Freiburg i. B. 1940.
F. van den Borne, De h. Franciscus van Assisi en de Minderbroedersorde, Weert 1926.
F. van den Borne, Die Anfänge des franziskanischen Dritten Ordens; FS Beiheft 8, Münster i. W. 1925.
F. van den Borne, Die Franziskusforschung in ihrer Entwicklung dargestellt, München 1917.
F. van den Borne, Zur Franziskus-Frage, in: FS 6 (1919).
E. Brem, Papst Gregor IX. bis zum Beginn seines Pontifikates, Heidelberg 1911.
Brewer, Monumenta franciscana, London 1858.
F. C. Burkitt, The oldest MS of S. Francis's writings, in: Revue bénédictine 34 (1922).
F. C. Burkitt, Scripta Leonis and Speculum Perfectionis, in: Miscellanea Ehrle III, Rom 1924.
A. Callebaut, Saint François et les privilèges, surtout celui de la pauverté concédé à sainte Claire par Innocent III, in: AFH 20 (1927).
E. Clop, Saint François et la liturgie de la chapelle papale, in: AFH 19 (1926)
P. Cuthbert, La règle primitive des frères Mineurs de saint François, in: Et Fr 29 (1913).
Cuthbert-Widlöcher, Der heilige Franz von Assisi, Stuttgart 1931.
F. Delorme, La „Legenda antiqua s. Francisci" du MS 1046 de la bibliothèque communale de Pérouse, in: AFH 15 (1922).
F. Ehrle, Die ältesten Redactionen der Generalconstitutionen des Franciscanerordens, in: ALKG VI.

F. Ehrle, Die Spiritualen, ihr Verhältnis zum Franciscanerorden und zu den Fraticellen, in: ALKG II und III.
K. Eßer, Die älteste Handschrift der Opuscula des hl. Franziskus (cod 338 von Assisi), in: FS 26 (1939).
K. Eßer, Eine norddeutsche Handschriftengruppe des Testamentes des hl. Franziskus von Assisi, in: FS 28 (1941).
K. Eßer, Zu der Epistola de tribus quaestionibus des hl. Bonaventura, in: FS 28 (1941).
C. Eubel, Elenchus Romanorum Pontificum epistolarum quae in archivo Sacri Conventus Assisiensis O. Min. Conv. exstant, in: AFH 1 (1908).
M. Faloci-Pulignani, Gli autografi di San Francesco, in: MF 6 (1895).
K. Faßbinder, Die hl. Klara von Assisi, Freiburg 1934.
H. Felder, Die Ideale des hl. Franziskus von Assisi, Paderborn 1923.
H. Felder, Die liturgischen Reimofficien auf die hll. Franciscus und Antonius, Freiburg (Schweiz) 1901.
H. Fischer, Der hl. Franziskus von Assisi während der Jahre 1219—1221 (Chronologisch-historische Untersuchungen), Freiburg (Schweiz) 1907.
Gilson-Böhner, Der hl. Bonaventura, Hellerau 1929.
W. Goetz, Die Quellen zur Geschichte des hl. Franz von Assisi. Eine kritische Untersuchung, Gotha 1904.
W. Goetz, Die ursprünglichen Ideale des hl. Franz von Assisi.
W. Goetz, Franz von Assisi und die Entwicklung der mittelalterlichen Religiösität.
Diese beiden Untersuchungen wurden vom gleichen Verfasser neu herausgegeben in dem Sammelband: Italien im Mittelalter I, Leipzig 1942.
J. Greven, Die Anfänge der Beginen. Ein Beitrag zur Geschichte der Volksfrömmigkeit und des Ordenswesens im Hochmittelalter (Vorreformationsgeschichtl. Forsch. VIII), Münster i. W. 1912.
H. Grundmann, Religiöse Bewegungen im Mittelalter, Untersuchungen über die geschichtlichen Zusammenhänge zwischen der Ketzerei, den Bettelorden und der religiösen Frauenbewegung im 12. und 13. Jahrhundert und über die Grundlagen der deutschen Mystik, Berlin 1935.
H. Haid, Leben, Regel und die kleineren Werke des heiligen Franziskus von Assisi, Regensburg 1856².
F. Hase, Franz von Assisi. Ein Heiligenbild, Leipzig 1856.
K. J. v. Hefele, Conciliengeschichte, Bd. V², Freiburg 1886.
H. Hefele, Die Bettelorden und das religiöse Volksleben Ober- und Mittelitaliens im XIII. Jahrhundert, Leipzig und Berlin 1910.
M. Heimbucher, Die Orden und Kongregationen der katholischen Kirche, Bd. I³, Paderborn 1933.
H. Holzapfel, Handbuch der Geschichte des Franziskanerordens, Freiburg 1909.
H. Holzapfel, Die Entstehung des Portiunkula-Ablasses, in: AFH 1 (1908).
J. Jörgensen, Der hl. Franz von Assisi. Eine Lebensbeschreibung, Kempten 1908.
O. Karrer, Franz von Assisi. Legenden und Laude, Zürich 1945.
V. Kybal, Die Ordensregeln des hl. Franz von Assisi und die ursprüngliche Verfassung des Minoritenordens, Leipzig 1915.
V. Kybal, Über das Testament des hl. Franz von Assisi. Quellenkritische Studie, in: MIÖG 36 (1915).
W. Lampen, De officio divino in Ordine Minorum juxta S. Bonaventuram, in: Ant 2 (1927).

W. Lampen, De textibus s. Scripturae allegatis in opusculis S. P. N. Francisci, in: AFH 17 (1924).
W. Lampen, De S. P. Francisci cultu Angelorum et Sanctorum, in: AFH 20 (1927).
W. Lampen, De quibusdam sententiis et verbis in opusculis S. P. N. Francisci, in: AFH 24 (1931).
W. Lampen, De videndo corpore Christi in SS. Eucharistia, in: Ant 8 (1933).
A. Le Carou, L'office divin chez les Frères Mineurs au XIIIe siècle, Son origine — sa destinée, Paris 1928.
L. Lemmens, „Franciscus vir catholicus et totus apostolicus" (De primordiis Missionum Ordinis Minorum), in: Ant 2 (1927).
L. Lemmens, Continuatio et finis Chronicae Fratris Jordani de Jano OFM, in: AFH 3 (1910).
L. Lemmens, Die Schriften des Bruder Leo von Assisi, in: Miscellanea Ehrle III, Rom 1924.
L. Lemmens, Les deux Speculum perfectionis, in: Voix de s. Antoine 4 (1903).
E. Lempp, Frère Elie de Cortone, Etude biographique, CED III.
A. G. Little, Un nouveau manuscrit franciscain ancien Phillipps 12290 aujourd'hui dans la bibliotèque A. G. Little, in: OCH, Tom. III. Fasc. XVIII.
A. G. Little, Definitiones Capitulorum generalium 1260—1282; in: AFH 7 (1914).
A. G. Little, The sources of the history of S. Francis, in: The English Historical Review 17 (1902). Italienische Übersetzung in MF 9 (1902).
H. Lohmann, Des heil. Franziskus von Assisi, Stifters des Franziskanerordens, Briefe, Belehrungen und Gebete, Düsseldorf 1844.
H. Loofs, Das Testament des Franz von Assisi, in: Christliche Welt 1894.
D. Mandič, De protoregula Ordinis Fratrum Minorum, Mostar 1923.
P. Mandonnet, Les origines de l'ordo de poenitentia, in: Compte rendu du quatrième congrès scientifique international des catholiques, Fribourg 1898.
B. Mathis, Die Privilegien des Franziskanerordens bis zum Konzil von Vienne 1311, Paderborn 1928.
D. Mereschkowski, Franz von Assisi, München 1938.
K. Müller, Die Anfänge des Minoritenordens und der Bußbrüderschaften, Freiburg 1885.
L. Oliger, De Quattuor Magistrorum regulae sancti Francisci expositione (a. 1241—1242), in: Apollinaris 19 (1946), Rom.
L. Oliger, Descriptio codicis S. Antonii de Urbe unacum appendice textuum de S. Francisco, in: AFH 12 (1919).
L. Oliger, Descriptio codicum Quattuor Magistrorum expositionem regulae S. Francisci continentium, in: Ant 19 (1944).
L. Oliger, De relatione inter Observantium quaerimonias Constantienses (1415) et Ubertini Casalensis quoddam scriptum, in: AFH 9 (1916).
L. Oliger, De ultima mutatione officii S. P. Francisci, in: AFH 1 (1908).
J. Onings, De h. Bonaventura als „tweede Stichter" van de orde der Minderbroeders, in: Collectanea Franciscana Neerlandica, s'Hertogenbosch 1927.
F. van Ortroy, La légende de s. François d'Assise dite „Legenda trium sociorum", in: Analecta Bollandiana 19 (1900).
N. Papini, La storia di s. Francesco di Assisi, Opera critica, Foligno 1825
Th. Paffrath, St. Franziskus, der Katholische, in: FS 14 (1927).
L. Pennacchi-Allessandri, Bullarium pontificium quod exstat in archivo Sacri Conventus S. Francisci Assisiensis (nunc apud publicam bibliothecam Assisii), in: AFH 8 (1915 ff).

J. B. Pierron, Die katholischen Armen. Ein Beitrag zur Entstehungsgeschichte der Bettelorden mit Berücksichtigung der Humiliaten und der wiedervereinigten Lombarden, Freiburg i. Br. 1911.
J. Pou y Martì, Studia recentiora circa vitam s. Francisci, in: Ant 2 (1927).
M. Rederstorff, Die Schriften des hl. Franziskus von Assisi, Regensburg 1910.
E. Renan, Joachim de Flore et l'évangile éternel, in: Nouvelles études d'histoire religieuse, Paris 1884.
P. Sabatier, A propos d'une citation du Testament de saint François par la Legenda vetus, in: OCH II.
P. Sabatier, De l'authenticité de la légende de s. François, dite des Trois Compagnons, in: Revue historique 75 (1901).
P. Sabatier, Examen de quelques travaux récents sur les opuscules de s. François, in: OCH X.
P. Sabatier, Vie de saint François d'Assise, Paris 1894[1].
P. Santoni, San Francesco ricordato in un documento dell'anno 1223, in: MF 10 (1906).
F. Sessevale, Histoire générale de l'ordre de s. François, Paris 1935.
R. Schneider, Die Stunde des heiligen Franz von Assisi, Kolmar o. J.
Seton, An unusual manuscript version of the Testamentum sancti Francisci, in: AFH 20 (1927).
Th. Soiron, St. Franziskus und die Gegenwart, Werl 1927.
Th. Soiron, Das Armutsideal des hl. Franz von Assisi und die Lehre Jesu über die Armut, in: FS 4 (1917).
Ph. Schmidt, Das Leben des heiligen Franciscus von Assisi beschrieben durch den Bruder Thomas von Celano, Basel 1921.
G. Schnürer, Franz von Assisi, München 1907.
G. Schnürer, Kirche und Kultur im Mittelalter II., Paderborn 1929.
G. Schnürer, Neuere Quellenforschung über den heiligen Franz von Assisi, in: Histor. Jahrbuch 1907.
W. von den Steinen, Franziskus und Dominikus, Leben und Schriften, Breslau 1926.
A. Styra, Franz von Assisi und das Evangelium Christi, Habelschwerdt 1930.
F. Thode, Franz von Assisi und die Anfänge der Kunst der Renaissance in Italien, 4. Aufl., Wien 1934.
H. Tilemann, Studien zur Individualität des Franciscus von Assisi, Leipzig 1914.
J. v. Walter, Franz von Assisi und die Nachahmung Christi, Berlin 1910.
E. Wauer, Entstehung und Ausbreitung des Klarissenordens, besonders in den deutschen Minoritenprovinzen, Leipzig 1906.
L. Zarncke, Der Anteil des Kardinals Ugolino an der Ausbildung der drei Orden des hl. Franz, Leipzig 1930.

Die umfangreiche Literatur zum Handschriftenverzeichnis ist an Ort und Stelle angeführt.

---

[1] Die „Edition définitive" dieser Biographie, die 1931 in Paris erschien, war mir nicht erreichbar.

Die Problemlage

Als um die Mitte des vorigen Jahrhunderts die historische Forschung sich mit erhöhtem Interesse dem Leben des hl. Franziskus von Assisi zuwandte, gewannen von allen Quellenschriften zu diesem Heiligenleben naturgemäß jene das besondere Interesse der Forscher, die als Werke des Heiligen selbst galten. Unter diesen dem Heiligen zugeschriebenen Werken nahmen von Anfang an zwei eine hervorragende Stellung ein: seine Regel und sein Testament. Die Echtheit der Regel ist durch ein authentisches Zeugnis gesichert, da das Original der Bulle „Solet annuere", durch die Honorius III. am 29. November 1223 die Regel bestätigte, noch erhalten ist[1]. Für das Testament fehlt jedoch ein solches Zeugnis. Es ist darum nicht verwunderlich, wenn im Verlauf der neueren Franziskusforschung immer wieder Zweifel an der Echtheit dieses an sich schon eigenartigen Dokumentes laut wurden.

Der erste, der sich in neuerer Zeit kritisch dem Leben des hl. Franziskus zuwandte, war der gelehrte Konventuale N. Papini[2]. Seine Leistung wurde lange übersehen, findet jedoch heute wieder entsprechende Würdigung[3]. Papini nimmt zwar als sicher an, daß Franziskus ein Testament geschrieben hat, weist aber darauf hin, daß die Klassiker der Franziskuslegende nichts von seiner Entstehung erwähnen. Sie kennen es zwar, „aber daß der Heilige es gemacht oder in seiner Todesstunde veröffentlicht habe, davon spricht keiner von ihnen". Ob diese Ausstellung nur eine Kritik an der Darstellung sein soll, die Gregor IX. in der Bulle „Quo elongati" von der Entstehung des Testamentes gibt[4], oder ob sich dahinter doch ein Zweifel an der Echtheit dieses Dokumentes verbirgt, muß dahingestellt bleiben. Papinis Angaben sind zu knapp[5].

Die ersten grundsätzlichen Zweifel bezüglich der Echtheit des Testamentes äußerten Karl Hase und E. Renan. Hase gibt

[1] BF I, 15. Die Originalbulle befindet sich zu Assisi im Sacro Convento. Die heute für den Orden offizielle Ausgabe von Regel und Testament findet sich in: Regula et Constitutiones generales Fratrum Minorum, ad Claras Aquas (Quaracchi) 1922, VII—XX.

[2] La storia di s. Francesco di Assisi, Opera critica, 2 Bände, Foligno 1825.

[3] van den Borne, Franziskusforschung, 15 f.

[4] „... mandavit circa ultimum vitae suae, cujus mandatum dicitur Testamentum ..."; BF I, 68.

[5] a. a. O. 154 f.

zwar im Anschluß an 1 Celano 17 zu, daß ein Testament des Heiligen existiert habe. Aus inneren Gründen glaubt er aber das heutige Testament als solches ablehnen zu müssen, wenn er auch zugibt, daß es manche Formulierungen mit dem ursprünglichen gemeinsam habe. Es ist für ihn „sicher nicht ein letzter Wille im Angesichte des Todes, ist zweifelhaften Ursprungs und scheint nur aus echten und bekannten Aussprüchen mit wenig Geschick zusammengesetzt“ [6]. Renan verlegt die Fälschung in die Zeit, als Johann von Parma den Orden leitete (1247—1257) und den Versuch machte, den Orden zur ursprünglichen Lebensart zurückzuführen. Damals habe man das Testament unterschoben, um die Vorschriften der Regel höherzuschrauben [7].

Gegen Renan wendet sich Karl Müller, der die von Hase vorgebrachten Zweifel nicht berücksichtigt [8]. Er versucht die Behauptung Renans dadurch zu entkräften, daß er einige Zitate aus dem Testament anführt, die vor der Zeit des Johann von Parma gemacht wurden. In seinen Untersuchungen macht er vom Testament als einer echten und wertvollen Schrift des hl. Franziskus mehrfach Gebrauch.

Einen ähnlichen Weg geht Sabatier, der die Echtheit des Testamentes verteidigt. Den Zweifel Hases, der sich auf innere Kriterien gründet, tut er mit dem Satze ab: „Alles in diesem Dokument offenbart dessen Authentizität, aber man ist gar nicht auf innere Gründe angewiesen. Es ist ausdrücklich zitiert von 1 Celano (vor 1230), den drei Genossen (1246) und 2 Celano (1247). Diese Beweise dürften mehr als genügen, aber es gibt noch einen weitaus wertvolleren Zeugen hierfür: die Bulle „Quo elongati“ vom 28. September 1230, in der Gregor IX. es wörtlich zitiert und erklärt, die Brüder seien zu seiner Beobachtung nicht gehalten“ [9]. Es ist ihm darum ein „monument d'une incontestable authenticité“ [10]. Als solches hat er es immer wieder verteidigt und in den größten Lobsprüchen gefeiert [11].

Die Echtheit des Testamentes wurde dann zum ersten Male wirklich kritisch untersucht von Walter Goetz [12]. Er kommt auf Grund zahlreicher äußerer Gründe (Handschriften, Zitate in frühen Quellenschriften) und mehr noch durch eine sehr sorgfältige Abwägung der inneren Gründe zu dem Ergebnis, daß das Testament das authentischste aller Werke des hl. Franziskus sei und deshalb

[6] Franz von Assisi, 136. [7] Joachim de Flore, 247.
[8] Anfänge, 109 Anm. 2. [9] Vie, 384 Anm. 2. [10] Vie, 385.
[11] z. B. CED II, XXIII; OCH X, 152, wo er auch die Schwierigkeiten zu lösen sucht, die sich aus dem Charakter des Testamentes selbst ergeben.
[12] Quellen, 11 ff.

allen weiteren Untersuchungen über die Echtheit der Opuscula zugrunde gelegt werden müsse. Freilich macht er, durch einige Zitate im Speculum perfectionis dazu bewogen, die immerhin gewichtige Einschränkung: „... daß in dem vorliegenden Testamente das echte zu sehen ist — das echte wenigstens dem wesentlichen Inhalte nach"[13]. An anderer Stelle hat er sich jedoch über diese Einschränkung hinweg unbedenklich des Testamentes als wichtigster Quellenschrift bedient, als er es nämlich unternahm, die ursprünglichen Ideale des hl. Franziskus herauszuarbeiten[14].

Den Untersuchungen von Goetz ist es zu danken, daß das Testament ohne weitere Bedenken in die kritischen Ausgaben der Werke des hl. Franziskus aufgenommen wurde, die kurz darauf L. Lemmens und H. Boehmer herausgaben[15]. Auf die Untersuchungen von Goetz stützen sich auch die großen kritischen Biographien des Heiligen, die im Anfang dieses Jahrhunderts entstanden sind[16].

Über das Testament erschienen bislang zwei Monographien. Die erste stammt von Loofs. Sie bleibt in der Frage nach der Echtheit des Testamentes bei den Ergebnissen Sabatiers stehen[17]. Anders V. Kybal, der die zweite größere Untersuchung über das Testament anstellte[18]. Er geht gegenüber Sabatier und auch Goetz wieder selbständige Wege. Wenn er auch das Testament als solches in seiner Echtheit nicht anzweifelt, so übt er doch scharfe Kritik an den beiden eben genannten Editionen. Er macht den Herausgebern den Vorwurf, sie hätten die handschriftliche Überlieferung weder vollkommen aufgezeichnet, noch hätten sie das Material kritisch durchforscht. Besonders beanstandet er, daß keiner der beiden Herausgeber eine handschriftliche Filiation nachgewiesen habe. Er nimmt an, daß nicht einmal der ursprüngliche und beste Text fixiert worden sei. Überdies fordert er, eine definitive Ausgabe müsse wenigstens die Varianten aller Handschriftenfamilien des 14. Jahrhunderts enthalten. Im einzelnen weist er auf eine Handschrift der Prager Universitätsbibliothek hin, die einen von den beiden kritischen Editionen stark abweichenden Text überliefere. Zudem rechnet er mit der Möglichkeit, daß in dem Text des Testamentes Interpolationen von späterer Hand zu finden seien, weil nach seiner Ansicht manche Stellen des

[13] Quellen 13, besonders Anm. 3. [14] Ideale, 131 ff.
[15] Opuscula 77—82, Analekten 36—40.
[16] z. B. Schnürer, Jörgensen, Cuthbert-Widlöcher.
[17] Testament, 638. Er rechnet jedoch damit, daß der heute vorliegende Text an manchen Stellen korrumpiert sei und deshalb der Verbesserung bedürfe.
[18] Testament, 312 ff.

Testamentes dem sonst bekannten Wesen des Heiligen widersprächen[19].

In diesem Zusammenhang ist auch die bisher völlig unbekannte Textgestalt des Testamentes zu beachten, die W. Seton aus einer Handschrift des 14. Jahrhunderts veröffentlichte[20]. Die Handschrift bringt unter der Überschrift: „Testamentum sancti Francisci" zunächst das uns heute bekannte Testament, wenn auch mit einigen bemerkenswerten Varianten, schließt aber dann ohne weiteres einige ausgewählte Kapitel aus der „Regula non bullata" an. Das Ganze schließt: „Explicit Testamentum sancti Francisci." Seton kommt in seinen Untersuchungen zu diesem Text mit aller Vorsicht zum Schluß, daß es sich bei ihm vielleicht um eine große Variante des Testamentes handele, und verlangt, diese Hypothese neu aufzurollen und zu behandeln, falls man andere Handschriften mit der gleichen Anordnung finde.

Hier sei gleich auf zwei ähnliche Schwierigkeiten hingewiesen: Der cod B. 85 der Stadt- und Landesbibliothek zu Düsseldorf bringt fol 127va unter der Überschrift: „Testamentum beati Francisci" die Epistola ad capitulum des Heiligen[21] und der cod F. LXa aus der Bibliothek des Metropolitankapitels zu Prag ein Schriftstück, das beginnt: „Testamentum beati Francisci. In nomine individue Trinitatis..." und schließt: „Datum Assisii XII. Kalendas Septembris anno Domini millesimo CCC° nono"[22].

Neuestens hat dann noch einmal Mereschkowski auf Grund innerer Argumente die Ansicht vertreten, daß einzelne Stellen des Testamentes später, „wahrscheinlich vom Bruder Elias", gefälscht worden seien[23].

So sind im Laufe der modernen Franziskusforschung immer wieder Zweifel an der Echtheit des Testamentes in seiner Gesamtheit oder einzelner Teile desselben geltend gemacht worden. Die Frage scheint bis heute noch nicht restlos geklärt.

Viel mannigfaltiger ist das Für und Wider, wenn man die Urteile über die Bedeutung dieses Dokumentes im gleichen Abschnitt der Forschung zusammenstellt.

Hase sieht die Bedeutung des Testamentes darin, daß es „zur Bekräftigung der Regel und des römischen Geistes zusammengestellt

---

19 Es handelt sich um Testament n. 3 c und n. 10; vgl. S. 325 und 332 f.

20 An unusual manuscript, 33—40.

21 Kruitwagen, Descriptio nonnullorum codicum mss., quibus insunt libelli „Speculum perfectionis" et „Actus b. Francisci", in: AFH 1 (1908), 317—319.

22 Podlaha, Soupis rukopisu knihovny metropolitny kapitoly Pražké, Prag 1922, 913.

23 Franz von Assisi, 245 f.

worden sei"[24]. In ähnlichem Sinne äußert sich Renan: Die strengere Richtung habe unter Johann von Parma das Testament unterschoben, als sei es von dem stigmatisierten Heiligen verfaßt, um die Regelvorschriften höher zu schrauben[25]. K. Müller erblickt im Testament eine Auflehnung gegen die durch die Regel sanktionierte Entwicklung des Ordens. Im Testament kämpfe Franz gegen die Regel und hebe solche Dinge hervor, die durch die endgültige Regel ausdrücklich getilgt worden seien[26]. Eine nähere Deutung dieses Kampfes gibt er nicht. Diese findet erst Sabatier, in dessen Werk das Testament die hervorragende Rolle spielt. Für ihn ist es der feierlichste Ausdruck der Idee des Poverello, in dem er sein Innerstes offenbart. Im Testament sieht man nach ihm den Heiligen frei von all den Kräften, die bis dahin sein Wollen beeinflußt hatten. Hier raffe er sich mutig auf, um sich an sein ursprüngliches Ideal zu erinnern und um alle Zugeständnisse zu widerrufen, die man seiner Schwachheit abgezwungen[27]. Deshalb ist für Sabatier das Testament nicht nur das wichtigste Stück unter den Opuscula des Heiligen, sondern es ist der sicherste und beste Schlüssel zum Verständnis seines Wesens. Sabatier wagt einmal den Satz: „Die Geschichte des hl. Franziskus schreiben, ohne das Testament zu erwähnen, das ist genau das gleiche, als ob man ein Leben Jesu schreibt und dabei die Einsetzung der Eucharistie verschweigt"[28]. Loofs faßt die Bedeutung des Testamentes wie folgt zusammen: „Das blödeste Auge wird erkennen: das Testament ist ein Protest des Heiligen gegen die Entwicklung, die nicht durch ihn, nein, mehr oder weniger ohne ihn seit 1220 sich vollzogen hatte... Es ist eine Urkunde voll auffallender Widersprüche: ernsteste Mahnungen zum Gehorsam stehen neben Ausführungen, die mehr als ein Jahrhundert lang die Partei der Eiferer im Ungehorsam gegen die Ordensoberen bestärkt haben; Bezeugungen übertriebenster mönchischer Demut wechseln mit Sätzen, die ein hochgespanntes Selbständigkeitsgefühl verraten. Ein näheres Eingehen auf diese Widersprüche wird den Charakter des Franziskus erst... ganz verständlich machen"[29]. Auch Goetz rückt die Bedeutung des Testamentes für die geistige Gestalt des Heiligen in helleres Licht, wenn er schreibt: „... so wenig ausführlich dieses Testament auch ist, so faßt es doch gedrängt zusammen, auf was es Franz für die Zukunft seines Ordens ankam und an welchen Idealen seine Seele felsenfest

---

[24] Franz von Assisi, 136 Anm. 8. — Zu gleicher Zeit bringt Haid (Leben 109) noch ganz den traditionellen Standpunkt zum Ausdruck.

[25] Joachim de Flore, 247. [26] Anfänge, 109—111. [27] Vie, 316.

[28] Vie, 385; vgl. auch OCH 10 (1904). 152. [29] Testament, 683.

hing. Auf das, was er gewollt, aber auch auf einzelnes, was er getan, und auf anderes, wofür er offenbar kämpfen mußte, fallen helle Lichter, und ich nehme an, daß jede andere Überlieferung über Franz an diesem gesicherten und sein Innerstes aufschließenden Dokument geprüft werden muß"[30]. Die Beziehung zwischen Testament und Regel liegt nach ihm so klar auf der Hand, daß er schreibt, das Testament zeige durch sein bloßes Vorhandensein schon, „daß Franz die Regel von 1223 nicht für völlig genügend erachtete"[31]. In der genaueren Ausdeutung des Verhältnisses von Testament und Regel charakterisiert Schnürer dieses als „eine authentische Interpretation der Regel", durch die jede weitere Glossierung derselben unnötig gemacht werden sollte. Auch für ihn ist das Testament „dasjenige Schriftstück, welches uns den klarsten Einblick in die leitenden Gedanken Franzens gewährt"[32]. Nicht ganz so scharf drückt Holzapfel den gleichen Sachverhalt aus. Franz verbiete, wohl im Hinblick auf die bisherige Entwicklung, jede Erklärung der Regel und wolle, daß die Vorschriften des Testamentes nicht als neue Regel angesehen werden, sondern nur als Ausführungsbestimmungen der „Regula bullata"[33]. In ähnlichem Sinne äußert sich Balthasar: „...die Regel genügte Franz nicht. Er wollte nicht, daß man sie seinen Brüdern in die Hand gebe, ohne die in seinem Testament enthaltene Ergänzung"[34]. Aus dem Rahmen aller bisher genannten Deutungen fällt der Versuch von Jörgensen, der im Testament „in kurzen, eindringlichen Sätzen alle Ermahnungen von den Generalkapiteln und aus den Briefen gesammelt" sieht[35].

Die Ergebnisse der vor ihm liegenden Forschungen faßt Tilemann mit seinen eigenen zusammen: „In der Frage, welche von den dem Franziskus selber zugeschriebenen Werken als authentisch anzusehen sind, herrscht heute weitgehende Übereinstimmung. Vor allem besteht kein Zweifel mehr über das Testament. Auf den Inhalt gesehen, nimmt das letzte seiner Werke vielleicht die erste Stelle ein. Wir besitzen in diesem Testament ein Selbstzeugnis von außerordentlichem Wert. Was den Meister innerlichst bewegte, was ihm selber als entscheidend für seine innere Entwicklung erschien, was in seinen Augen unumgänglich notwendig war, kommt hier zur Aussprache. Es ist nicht etwa augenblickliche Erregung, die sich hier einen Ausweg verschafft, sondern bei aller Unmittelbarkeit der Aussprache waltet in diesem Werke die Klarheit des Geistes ob. Es ist ein verhältnismäßig umfangreiches Schriftstück.

[30] Quellen, 15. [31] Ideale, 151. [32] Franz von Assisi, 104 und 119.
[33] Handbuch, 20. [34] Armutsstreit, 25. [35] Franz von Assisi, 653.

dem Franziskus selber urkundlichen Wert zugeschrieben hat. Je komplizierter sich die Quellenfrage gestaltet, desto mehr werden wir ein solches Selbstzeugnis als eine Instanz ersten Ranges zu schätzen haben. Wir brauchen uns nur unter den Persönlichkeiten umzusehen, die auf den Gang der Geschichte einen mehr oder weniger bestimmenden Einfluß ausgeübt haben, um zu erkennen, daß wir derartige Dokumente nur in vereinzelten Fällen antreffen. Oft genug beobachten wir da, daß weit geringere Wünsche unerfüllt bleiben"[36]. — Die meisten Stellungnahmen zur Bedeutung des Testamentes in der modernen Franzikusforschung gehen über die Aussagen von Goetz und Tilemann[37] bzw. Sabatier[38] nicht hinaus und brauchen darum nicht mehr eigens angeführt zu werden.

Auszunehmen sind die Untersuchungen von van den Borne, die einen völlig neuen Gesichtspunkt in die Problemstellung hineintragen. Van den Borne fordert, man müsse bei der Herausstellung der Bedeutung des Testamentes unbedingt die psychologische Betrachtung mitsprechen lassen[39]: „Schließlich sei noch bemerkt, daß, wie wichtig das Testament unseres Heiligen auch sein möge, man doch niemals vergessen darf, daß es entstanden ist in einer Zeit körperlichen und seelischen Leidens. Es spricht sich darin, wie u. a. Lemmens betont hat[40], der starke Stimmungswechsel, dem auch ein heiliger Franziskus unterworfen war, deutlich aus. Wir müssen daher, um die Ideale des Heiligen genau kennenzulernen, vor allem zurückgehen auf die ruhigeren Zeiten seines Lebens, wo der sehnsüchtige Rückblick auf die idyllische Jugendzeit seiner Stiftung sich nicht so stark ausspricht. Wenn also jemand, über all die vorgebrachten Bedenken sich hinwegsetzend, im Testament einen Protest gegen die Regel von 1223 erblicken und darauf als einen Beweis für die Annahme einer völligen Umbildung der ursprünglichen Ideale des hl. Franziskus sich berufen möchte, macht er sich nicht nur einer unbewiesenen und an und für sich schon unwahrscheinlichen Voraussetzung, sondern auch noch eines weiteren unlogischen Vorgehens schuldig. Denn aus Äußerungen ungewöhnlicher Zeiten zu schließen auf die früheren normalen Zeiten, wenn uns für diese normalen Zeiten ganz anders lautende glaubwürdige Zeugnise vorliegen, ist als unzulässig und unlogisch zu bezeichnen."

---

[36] Individualität, 8 f.

[37] z. B. Jörgensen, Franz von Assisi, 653; Schmidt, Celano, 259.

[38] z. B. Kybal, Testament, 339 f; Regeln, 78. — Gilson, Bonaventura, 66 ff. — In gewissem Sinne auch Benz, Ecclesia spiritualis, 239.

[39] Franzikusfrage, 199 f.

[40] Die Anfänge des Franziskanerordens. Wissenschaftliche Beilage zur Germania 1909, Nr. 7, 53.

Damit ist zum erstenmal ein recht starker Vorstoß gegen eine Meinung gemacht, die seit Sabatier Allgemeingültigkeit bei den Franziskusforschern hatte: daß das Testament unbedingt und unter allen Umständen der maßgebliche Schlüssel zum Verständnis des hl. Franziskus und seiner Ideale sei. Wenn die Meinung van den Bornes zu Recht besteht, wird tatsächlich das Testament auch als Selbstzeugnis an Wert verlieren. — Ebenso hat van den Borne dem Verhältnis von Testament und Regel eine neue Deutung gegeben: „In voller Begeisterung für sein heiliges Ideal diktiert er sein Testament, um es allen seinen Jüngern ans Herz zu legen, daß sie wirkliche Minderbrüder bleiben müssen. Sein gegebenes Wort will er nicht widerrufen. Die Brüder sollen nicht meinen, er wolle ihnen eine andere Regel geben — aber sie sollen wissen, gut wissen, daß er mehr wünscht als das, was er ihnen als Gebot auferlegt hat..."[41]. Damit wäre also das Verhältnis von Regel und Testament ähnlich zu fassen, wie in der Theologie das des evangelischen Gebotes zum Rate, eine Lösung des Problems, die geprüft zu werden verdient.

Aus diesem kurzen Überblick über die Problemlage ergibt sich mit genügender Deutlichkeit, daß die Frage nach der Echtheit und nach der Bedeutung des Testamentes des hl. Franziskus von Assisi trotz aller Vorarbeiten und trotz aller Einzeluntersuchungen noch keine endgültige, allseits befriedigende Lösung gefunden hat. Immer wieder werden Zweifel an der Echtheit, wenn auch nicht mehr am Ganzen des Testamentes, so doch an manchen seiner Teile geltend gemacht. Und immer wieder tauchen Momente auf, welche die Bedeutung dieses Dokumentes in ein neues Licht rücken.

Es soll deshalb im folgenden der ganze Fragenkomplex neu aufgerollt werden. Es soll der Versuch unternommen werden, auf einer möglichst breiten Basis von Quellenmaterial das Problem in allen seinen Einzelheiten zu behandeln und nach Möglichkeit zu einem befriedigenden Schluß zu bringen.

---

[41] De h. Franciscus, 51.

Erster Teil

Die Echtheit des Testamentes

1. Kapitel: Die Zahl der Testamente

Die Frage nach der Anzahl der Testamente des hl. Franziskus ist in der neueren Franziskusforschung lebhaft erörtert worden. Als erster hat Sabatier eine Mehrheit der Testamente unterschieden. Außer dem uns heute als Testament bekannten Schriftstück habe Franz noch ein ähnliches geschrieben, von dem im Speculum perfectionis die Rede sei[1]. Auch glaubt er annehmen zu müssen, daß Franz ein besonderes Testament für die Portiunkula verfaßt habe. Schließlich sei sicher, daß er für Klara und ihre Schwestern eine letztwillige Verfügung hinterlassen habe. Sabatier führt das auf einen besonderen Charakterzug des hl. Franziskus zurück, der bei jeder Krise seiner langen Krankheit versucht habe, durch solche Schriftstücke sein Werk zur Vollendung zu führen[2]. Goetz ist in der Behandlung der Frage etwas zurückhaltender. Daß Franz außer dem uns als solchem erhaltenen Testament noch ein anderes diktiert hat, beweist ihm der schon von Sabatier erwähnte Bericht des Speculum perfectionis. Angesichts des ihm bekannten Handschriftenmaterials glaubt er, es könne sich dabei nicht um verschiedene Lesarten desselben Testamentes handeln. Ob aber die Testamente für die Portiunkula oder für die hl. Klara bestanden haben, ist ihm fraglich[3]. — Schnürer hält daran fest, daß Franz zwei Testamente geschrieben habe, das kürzere von Siena, von dem das Speculum perfectionis berichte, und das ausführlichere, das heute noch als solches gilt[4]. — Jörgensen nimmt mindestens diese beiden und eines für Klara an[5]. — Kybal schließt sich im großen ganzen der These Sabatiers an; er hält es jedoch für ausgeschlossen, daß Franz ein besonderes Testament zugunsten der Portiunkula hinterlassen habe[6].

An den Anfang unserer Untersuchung über die Echtheit des Testamentes ist also die Frage zu stellen, ob Franz nur das eine, uns bekannte Testament hinterlassen hat, oder ob er zu verschiedenen Zeiten und für verschiedene Anlässe seinen letzten Willen in einem Testament kundgab.

---

[1] CED I, 173 ff. [2] a. a. O. XXXIII, Anm. 2. [3] Quellen, 13 Anm. 3. [4] Franz v. A., 118 f. [5] Franz v. A., 25. [6] Testament, 318.

In den Quellen zum Franziskusleben ist zu wiederholten Malen ein Bericht überliefert, der folgenden Sachverhalt schildert: In einer schweren Krankheit war Franz einmal dem Tode nahe. Als die bestürzten Brüder ihn baten, er möge ihnen und allen Brüdern „aliquod memoriale voluntatis suae" hinterlassen, ließ er den Bruder Benedikt von Piratro zu sich kommen und forderte ihn auf, folgendes niederzuschreiben: „Quoniam propter infirmitatem loqui non valeo, breviter in his tribus verbis patefacio fratribus meis voluntatem meam, videlicet: ut in signum memoriae meae benedictionis et testamenti diligant se ad invicem, semper diligant et observent dominam nostram paupertatem sanctam, et ut semper praelatis et omnibus clericis sanctae matris ecclesiae fideles et subjecti existant"[7]. Diese Episode spielte sich in der Behausung der Brüder zu Siena ab, zu einer Zeit, da Franzens Krankheit soweit vorgeschritten war, daß seine Umgebung das Schlimmste befürchtete. Durch einen Vergleich der näheren Umstände mit 1 Celano 105[8], ist sie zeitlich etwa sechs Monate vor dem Tode des Heiligen anzusetzen, also April-Mai 1226.

Wenn dieser Bericht echte und glaubwürdige Tradition enthält, läßt sich aus ihm einwandfrei folgern, daß der hl. Franziskus etwa sechs Monate vor seinem Tode zu Siena ein kurzes Testament hat niederschreiben lassen, das uns seinem wesentlichen Inhalt, nicht aber seiner Form nach bekannt ist.

Goetz hat in seinen Untersuchungen über die Quellen des Franziskuslebens die Echtheit dieses Berichtes genauer erörtert. Er kommt durch sorgfältige Erwägungen zu dem Schluß, daß im Kapitel 87 des Speculum majus „eine Überarbeitung alter Überlieferung" zu sehen ist. Streicht man das ab, was Goetz als Kenn-

---

[7] Der Bericht findet sich: Speculum Lemmens (minus), 36, S. 65 f. — Speculum Sabatier (majus), 87, S. 173 ff. — Legenda Delorme 17, S. 10. — Im folgenden wird immer jede der drei Redaktionen zitiert, um ein Nachprüfen der Quellen zu erleichtern, auch wenn es sich um Parallelberichte handelt. — Die beiden Redaktionen des Speculum perfectionis werden unter den Stichworten Speculum minus und Speculum majus zitiert; denn es kann nicht Aufgabe dieser Untersuchung sein, den alten Streit über die Abhängigkeit der beiden voneinander zu Ende zu führen. Für diese Arbeit gelten sie beide als Kompilationen des beginnenden 14. Jahrhunderts, die neben vielem echten Traditionsgut auch manches enthalten, was später aus tendenziöser Absicht erfunden oder erweitert wurde. Berichte der Specula werden nur dann für diese Untersuchung herangezogen, wenn sie sich als echtes Traditionsgut erweisen. Zu diesem Erweis stütze ich mich im allgemeinen auf die Untersuchungen von Goetz und Tilemann.

[8] Die Legenden Celanos werden nach der neuesten Ausgabe im 10. Band der AF zitiert, und zwar nach der Nummernangabe, die mit der Ausgabe von d'Alençon (Rom 1906) übereinstimmt.

zeichen dieser Überarbeitung für das Speculum majus angibt, dann bleibt der kurze und knappe Bericht, wie er uns im Speculum minus erhalten ist. Vor allem der überlieferte Inhalt dieses Testamentes ist für Goetz echtes Traditionsgut, weil sich spiritualistische Kompilatoren aus freien Stücken zu derartigen Mahnungen nicht mehr entschlossen hätten[9]. — Auch Tilemann ist in seiner Untersuchung nicht abgeneigt, mit gewissen Einschränkungen den Bericht des Speculum majus als echt anzunehmen[10]. — Da der rhetorisch stark aufgeputzte Bericht des Speculum majus[11] nicht der ursprüngliche sein kann, nehmen wir den einfacheren des Speculum minus, gestützt auf die Untersuchungen von Goetz, als echtes Traditionsgut an. Das umsomehr, als bekannt ist, wie stark das Interesse der strengeren Richtung innerhalb des Ordens am Testament des Heiligen war. Aus ihren Reihen wäre wohl kein Bericht über ein anderes Testament entstanden, wenn es nicht alte und unumgängliche Tradition gewesen wäre.

Damit ist also die Existenz dieses „Vortestamentes" als gesichert anzunehmen. Doch hat es in dieser Untersuchung nur für den zweiten Teil über die Bedeutung des Testamentes Wert. Für die Untersuchung über die Echtheit desselben kann es ausscheiden; denn über eine etwaige handschriftliche Überlieferung dieses Vortestamentes außerhalb der Specula ist nichts bekannt geworden. Auch ist es, wie sich im Verlauf dieser Untersuchung ergeben wird, nie mit dem eigentlichen Testament verwechselt worden.

Auf ein anderes „Vortestament" wird in einem Bericht des Opusculum des Br. Leo: Intentio regulae[12] hingewiesen, das als Bericht eines Augenzeugen naturgemäß hohen Wert besitzt. Von dort ging der Bericht in die Kompilationen des beginnenden 14. Jahrhunderts über[13]. Nach diesem Bericht hat Franziskus, als er krank im Palast des Bischofs von Assisi lag (etwa September 1226), in sein Testament eine Vorschrift setzen lassen, daß alle Häuser der Brüder aus Lehm und Holz gebaut sein müßten zum Zeichen der heiligen Armut und Demut. Auch müßten die Kirchen,

---

[9] Quellen, 203 f. [10] Individualität, 35.

[11] Sabatier bedauert, daß in den anderen Berichten „der ganze oratorische Schwung des ersten Berichtes verschwunden" sei (CED I, 177 Anm. 1). Der erste Bericht einer Überlieferung pflegt im allgemeinen sehr einfach zu sein.

[12] Gegen die Einwände des Bollandisten van Ortroy und Delormes ist die Autorschaft des Br. Leo festzuhalten; vgl. Lemmens, Die Schriften des Br. Leo, 25 ff; van den Borne, Franziskusforschung, 71 f; Pou y Martì, Studia recentiora, 10. Mit Burkitt (Scripta Leonis, 1 ff) lehnt letzterer eine Autorschaft des Br. Leo für die Specula ab.

[13] Speculum majus 11, S. 26 f. — Legenda Delorme 77, S. 44 f.

die für die Brüder gebaut würden, klein sein. Aber einige der Brüder machten geltend, diese Vorschrift sei nicht gut, da in den meisten Provinzen das Holz teurer sei als Steine. Aus diesem Grunde habe dann Franz später in seinem Testament die Vorschrift über den Bau der Häuser gegeben, die jetzt noch darin zu lesen ist[14].

Es wäre möglich, daß in diesem Bericht beide Male das jetzige Testament gemeint ist, in dem nur auf Grund der von einzelnen Brüdern gemachten Vorhaltungen eine Stelle geändert worden ist. Wenn man aber bedenkt, daß der Bruder Leo einen einfachen und knappen Stil schreibt, und daß ihm als einem Augenzeugen überdies die Vorgänge genauestens bekannt sein müssen, ließe sich aus dem angeführten Bericht folgern, daß Franz, der bei dieser Unterredung im Palast des Bischofs von Assisi „sehr krank und schon wie dem Tode nahe war", hier wieder einmal ein Testament geschrieben hat. In dieses Testament ließ er die erwähnte Vorschrift über den Häuserbau hineinschreiben: „unde tunc b. Franciscus in testamento suo fecit scribi". Diese Einleitung legt nahe, daß er damals im Palast des Bischofs tatsächlich ein Testament geschrieben hat. Gegen dessen Vorschrift über den Häuserbau machten einige Brüder Einwendungen. Als er dann später sein eigentliches Testament schrieb, das „superveniente morte" dann endgültig blieb, wurde die Stelle entsprechend geändert: „unde scripsit postea in testamento suo". Somit muß man annehmen, daß Franziskus im Palast des Bischofs von Assisi wieder ein Testament hat niederschreiben lassen. In diesem Vortestament hätten wir dann eine direkte Vorstufe der endgültigen Form zu sehen. Leider ist uns über dieses Vortestament außer dieser einen Stelle nichts weiter bekannt geworden, so daß ein Vergleich mit dem Vor-

---

[14] van Ortroy (Analecta Bollandiana 23 [1904], 383,) wundert sich darüber, daß Lemmens nicht auf Grund dieser Berichte zu einem starken Zweifel gegen die Authentizität des von ihm als Werk des Br. Leo herausgegebenen Schriftchens gekommen sei, da sich die zuerst angeführte Stelle doch im heutigen Testament des Heiligen nicht finde. Er glaubt auf Grund des einleitenden „unde", es handele sich hier um gedankenlos zusammengestellte Erzählungen. — Gegen ihn wendet sich Sabatier, der auf den Zusammenhang der einzelnen Kapitel hinweist und an Hand des Kap. 15 der Intentio regulae die natürliche Erklärung gibt und dartut, daß der Vorwurf der Fälschung, den der Bollandist erhebt, vollständig grundlos und zu bedauern ist (A propos d'une citation, 429 f). — Sabatier (Speculum majus, S. XXXIII, Anm. 2) und auch Kybal (Regeln, 85 Anm. 1) schließen aus dem angeführten Bericht auf das Vorhandensein von mehreren selbständigen Testamenten. Man wird jedenfalls als unbedingt sicher folgern können, daß dieses Testament aus dem Palast des Bischofs als ein zweites Vortestament anzusehen ist.

testament von Siena bzw. mit dem endgültigen Testament nicht möglich ist. Darum muß auch die Frage unbeantwortet bleiben, ob Franz jeweils ein ganz neues Testament diktierte, oder ob eine erste Niederschrift durch entsprechende Zusätze und Änderungen allmählich zur heutigen Form heranwuchs[15]. Das Vortestament von Assisi ist bisher in der handschriftlichen Überlieferung nicht bekannt geworden. Auch hat es weiter keine Bedeutung erlangt. Es kann darum aus der Untersuchung über die Echtheit des heutigen Textes ausscheiden.

Allem Anschein nach hat Franz nicht nur zu verschiedener Zeit, wenn sein Ende nahe schien, ein Testament für seine Brüder schreiben lassen, sondern er hat für alles, was ihm lieb und teuer war, letztwillige Mandate hinterlassen. Sicher überliefert ist uns das Mandat für die hl. Klara, über das sie selbst im sechsten Kapitel ihrer Regel berichtet: „... kurze Zeit vor seinem Tode schrieb er uns wieder seinen letzten Willen mit folgenden Worten: Ich, der ganz kleine Bruder Franziskus, will das Leben und die Armut unseres höchsten Herrn Jesus Christus und seiner heiligsten Mutter befolgen und darin verharren bis zum Ende. Und ich bitte euch, meine Herrinnen, und gebe euch den Rat, stets bei diesem heiligsten Leben und dieser Armut zu bleiben. Und hütet euch um alles, wegen der Lehre oder des Rates irgendeines Menschen je im geringsten davon abzuweichen“[16]. — Überdies berichten die Specula mit nahezu übereinstimmenden Worten, Franz habe in der gleichen Woche, in der er starb, einen Brief an Klara geschrieben, um sie zu trösten[17]. Den Inhalt dieses Briefes geben die Berichte nur allgemein an: Franz habe sie gesegnet und sie von aller Schuld losgesprochen, wenn sie gegen sein Gebot und seinen Willen und gegen die Gebote und den Willen des Sohnes Gottes gefehlt habe. Es ist nun nicht klar, ob es sich in beiden Fällen (in der Regel der hl. Klara und in dem Specula-Bericht) um dasselbe Mandatum handelt. Man müßte dann annehmen, daß Klara in der Regel nur eine bestimmte Stelle dieses Mandatum zitiert und das andere, persönliche übergeht, das aber in der mündlichen Überlieferung weitergegeben wird, bis es die Specula dann schriftlich fixieren. Es kann aber auch sein, daß Franz öfter ein solches Schriftstück als „ultima voluntas“ geschickt hat. Das Wörtchen „iterum“

---

[15] Durch diesen Sachverhalt schwindet das erste Bedenken, das Goetz veranlaßte, im heutigen Testament nur das echte zu sehen, wenigstens dem wesentlichen Inhalt nach (Quellen, 13). — Vgl. oben S. 3.

[16] SLTO 63; vgl. Analekten 35 f; Opuscula 76. Eine deutsche Übersetzung der Klara-Regel bei Faßbinder, Die hl. Klara, 188.

[17] Spec. minus 18, S. 46 f — Spec. majus 108, S. 214 ff.

die für die Brüder gebaut würden, klein sein. Aber einige der Brüder machten geltend, diese Vorschrift sei nicht gut, da in den meisten Provinzen das Holz teurer sei als Steine. Aus diesem Grunde habe dann Franz später in seinem Testament die Vorschrift über den Bau der Häuser gegeben, die jetzt noch darin zu lesen ist[14].

Es wäre möglich, daß in diesem Bericht beide Male das jetzige Testament gemeint ist, in dem nur auf Grund der von einzelnen Brüdern gemachten Vorhaltungen eine Stelle geändert worden ist. Wenn man aber bedenkt, daß der Bruder Leo einen einfachen und knappen Stil schreibt, und daß ihm als einem Augenzeugen überdies die Vorgänge genauestens bekannt sein müssen, ließe sich aus dem angeführten Bericht folgern, daß Franz, der bei dieser Unterredung im Palast des Bischofs von Assisi „sehr krank und schon wie dem Tode nahe war", hier wieder einmal ein Testament geschrieben hat. In dieses Testament ließ er die erwähnte Vorschrift über den Häuserbau hineinschreiben: „unde tunc b. Franciscus in testamento suo fecit scribi". Diese Einleitung legt nahe, daß er damals im Palast des Bischofs tatsächlich ein Testament geschrieben hat. Gegen dessen Vorschrift über den Häuserbau machten einige Brüder Einwendungen. Als er dann später sein eigentliches Testament schrieb, das „superveniente morte" dann endgültig blieb, wurde die Stelle entsprechend geändert: „unde scripsit postea in testamento suo". Somit muß man annehmen, daß Franziskus im Palast des Bischofs von Assisi wieder ein Testament hat niederschreiben lassen. In diesem Vortestament hätten wir dann eine direkte Vorstufe der endgültigen Form zu sehen. Leider ist uns über dieses Vortestament außer dieser einen Stelle nichts weiter bekannt geworden, so daß ein Vergleich mit dem Vor-

[14] van Ortroy (Analecta Bollandiana 23 [1904], 383,) wundert sich darüber, daß Lemmens nicht auf Grund dieser Berichte zu einem starken Zweifel gegen die Authentizität des von ihm als Werk des Br. Leo herausgegebenen Schriftchens gekommen sei, da sich die zuerst angeführte Stelle doch im heutigen Testament des Heiligen nicht finde. Er glaubt auf Grund des einleitenden „unde", es handele sich hier um gedankenlos zusammengestellte Erzählungen. — Gegen ihn wendet sich Sabatier, der auf den Zusammenhang der einzelnen Kapitel hinweist und an Hand des Kap. 15 der Intentio regulae die natürliche Erklärung gibt und dartut, daß der Vorwurf der Fälschung, den der Bollandist erhebt, vollständig grundlos und zu bedauern ist (A propos d'une citation, 429 f). — Sabatier (Speculum majus, S. XXXIII, Anm. 2) und auch Kybal (Regeln, 85 Anm. 1) schließen aus dem angeführten Bericht auf das Vorhandensein von mehreren selbständigen Testamenten. Man wird jedenfalls als unbedingt sicher folgern können, daß dieses Testament aus dem Palast des Bischofs als ein zweites Vortestament anzusehen ist.

testament von Siena bzw. mit dem endgültigen Testament nicht möglich ist. Darum muß auch die Frage unbeantwortet bleiben, ob Franz jeweils ein ganz neues Testament diktierte, oder ob eine erste Niederschrift durch entsprechende Zusätze und Änderungen allmählich zur heutigen Form heranwuchs[15]. Das Vortestament von Assisi ist bisher in der handschriftlichen Überlieferung nicht bekannt geworden. Auch hat es weiter keine Bedeutung erlangt. Es kann darum aus der Untersuchung über die Echtheit des heutigen Textes ausscheiden.

Allem Anschein nach hat Franz nicht nur zu verschiedener Zeit, wenn sein Ende nahe schien, ein Testament für seine Brüder schreiben lassen, sondern er hat für alles, was ihm lieb und teuer war, letztwillige Mandate hinterlassen. Sicher überliefert ist uns das Mandat für die hl. Klara, über das sie selbst im sechsten Kapitel ihrer Regel berichtet: „... kurze Zeit vor seinem Tode schrieb er uns wieder seinen letzten Willen mit folgenden Worten: Ich, der ganz kleine Bruder Franziskus, will das Leben und die Armut unseres höchsten Herrn Jesus Christus und seiner heiligsten Mutter befolgen und darin verharren bis zum Ende. Und ich bitte euch, meine Herrinnen, und gebe euch den Rat, stets bei diesem heiligsten Leben und dieser Armut zu bleiben. Und hütet euch um alles, wegen der Lehre oder des Rates irgendeines Menschen je im geringsten davon abzuweichen“[16]. — Überdies berichten die Specula mit nahezu übereinstimmenden Worten, Franz habe in der gleichen Woche, in der er starb, einen Brief an Klara geschrieben, um sie zu trösten[17]. Den Inhalt dieses Briefes geben die Berichte nur allgemein an: Franz habe sie gesegnet und sie von aller Schuld losgesprochen, wenn sie gegen sein Gebot und seinen Willen und gegen die Gebote und den Willen des Sohnes Gottes gefehlt habe. Es ist nun nicht klar, ob es sich in beiden Fällen (in der Regel der hl. Klara und in dem Specula-Bericht) um dasselbe Mandatum handelt. Man müßte dann annehmen, daß Klara in der Regel nur eine bestimmte Stelle dieses Mandatum zitiert und das andere, persönliche übergeht, das aber in der mündlichen Überlieferung weitergegeben wird, bis es die Specula dann schriftlich fixieren. Es kann aber auch sein, daß Franz öfter ein solches Schriftstück als „ultima voluntas“ geschickt hat. Das Wörtchen „iterum“

[15] Durch diesen Sachverhalt schwindet das erste Bedenken, das Goetz veranlaßte, im heutigen Testament nur das echte zu sehen, wenigstens dem wesentlichen Inhalt nach (Quellen, 13). — Vgl. oben S. 3.

[16] SLTO 63; vgl. Analekten 35 f; Opuscula 76. Eine deutsche Übersetzung der Klara-Regel bei Faßbinder, Die hl. Klara, 188.

[17] Spec. minus 18, S. 46 f — Spec. majus 108, S. 214 ff.

„wiederum" in dem Einleitungssatz zu dem Zitat in der Regel der hl. Klara macht diesen Schluß wahrscheinlich. Jedenfalls ist sicher, daß Franz kurz vor seinem Tode, sehr wahrscheinlich in den letzten Tagen, ein solches Mandatum als letztwillige Verfügung an Klara und ihre Schwestern geschickt hat und daß uns dieses Mandatum wenigstens auszugsweise, vielleicht auch vollständig erhalten ist.

Von einem anderen Mandatum dieser Art wird uns nur in den Kompilationen des 14. Jahrhunderts erzählt: In der Woche seines Hinscheidens habe Franz den Bruder Bernhard von Quintavalle zu sich kommen lassen. Nachdem er ihn gesegnet, habe er zu einem seiner Brüder gesagt: „Schreibe, wie ich dir sage: Der erste Bruder, den mir der Herr gab, war Bruder Bernhard. Er begann als erster, die Vollkommenheit des Evangeliums ganz zu verwirklichen, indem er alle seine Habe den Armen austeilte. Deswegen und wegen vieler anderen Vorzüge halte ich dafür, daß er mehr Liebe verdient, als irgendein Bruder dieses Ordens. Daher will ich und befehle, soweit ich es kann, daß, wer immer Generalminister ist, ihn liebt und ehrt wie mich selbst; ebenso sollen ihn die anderen, nämlich die Provinzialminister und Brüder dieses Ordens, halten, als wenn ich es wäre"[18]. Trotz aller legendarischen Ausschmückung des Berichtes, auf die G o e t z hinweist[19], dürfte ihm doch ein historischer Kern zugrunde liegen. Gegen die Formulierung des Wortlautes lassen sich allerdings starke Bedenken geltend machen: Bernhard war nicht der erste Bruder, wie aus 1 Celano 24 ganz klar hervorgeht[20]; die Einschränkung „sicut possum" nach praecipio, die der juristischen Stellung des Heiligen gerecht wird[21], hat Franz, wie das eigentliche Testament zeigt, sonst nie gemacht. Für die Echtheit des Wortlautes läßt sich die sonstige Diktion dieses Mandatum anführen, die typisch ist für Franz und im eigentlichen Testament stark anklingt. An eine völlig aus der Luft gegriffene Fälschung möchte ich in diesem Falle nicht glauben. So wird man aus den gegebenen Berichten annehmen können, daß Franz tatsächlich ein Mandatum für den Bruder Bernhard erlassen hat. Gegen die uns überlieferte Form dieses Mandatum wird man jedoch starke Bedenken aufrechterhalten müssen.

Noch schwieriger ist die Frage bei einem dritten Mandat dieser Art, das Franz für die Portiunkula geschrieben haben soll. W a d d i n g bringt es in einer Form, die, äußerlich gesehen, unserem

---

[18] Spec. minus 17, S. 42 ff; Spec. majus 107, S. 211 ff; Legenda Delorme 109, S. 63; vgl. Chronica XXIV Generalium, 44 f; Clarenus, Historia tribulationum (ed. Tocco), 53.

[19] Quellen, 210. [20] S. 20. [21] Vgl. unten S. 92 Anm. 26.

Testament sehr ähnlich ist[22]. Es findet sich in gleicher Form schon bei Bartholomäus von Pisa[23]. Die einzelnen Elemente dieses Berichtes lassen sich aber in ihrer Entwicklung zu genau nachprüfen, als daß man glauben könnte, das Dokument gehe wirklich auf Franz zurück. Es handelt sich m. E. in diesem Falle um ein typisches Beispiel für Legendenbildung.

Den Ausgangspunkt für diese Legendenbildung dürfte man in der Legenda major des hl. Bonaventura zu suchen haben. Er schreibt: „locum... hunc in morte fratribus tamquam Virgini carissimum commendavit"[24]. Diese „commendatio" wird näher erläutert, wenn Bruder Leo im Anschluß an den Bericht über das Vortestament von Assisi schreibt, Franz habe diese Vorschrift vor allem und besonders bei der Portiunkula verwirklichen wollen. Er spricht in diesem Zusammenhang von einem „memoriale ceteris fratribus, qui sunt venturi et erunt ad religionem". Ob sich diesbezügliche Angaben in dem Vortestament von Assisi befunden haben, bleibt fraglich, da der Text keine weiteren Schlüsse zuläßt[25]. Die nächste Stufe der Legendenbildung ist dann ohne Zweifel im Bericht des Speculum minus festgehalten: „Et circa mortem suam hanc ecclesiam fratribus in testamentum reliquit, ut semper a fratribus haberetur in maxima devotione et reverentia"[26]. Daß dabei an ein schriftlich fixiertes Dokument zu denken sei, ist aus dem Text nicht zu erhärten. Es wird sich allenfalls, wie der Text bei Bonaventura schon nahelegt, um eine nur mündlich gegebene Mahnung handeln. Im Speculum minus folgen dann einige Erläuterungen, die den Willen des hl. Franziskus betreffs dieser Kirche deutlich zum Ausdruck bringen sollen: „... et voluit... et dicebat". Abschließend wird dann das rühmliche Beispiel der Brüder erzählt, die einst diesen Ort bewohnten. Also historische Reflexionen des Kompilators, die er zu einem bestimmten Zweck hier anfügt. — Dieser Bericht wird dann weitergebildet und hat seinen nächsten Niederschlag in drei Parallelberichten gefunden: Das Speculum majus erzählt, Franz habe eine ganz außerordentliche Liebe zu dieser Kirche gehabt. „Et propterea ex tunc maximam reverentiam et devotionem in ipsa habuit, atque ut fratres memoriale in cordibus haberent, in morte sua fecit scribi in testamento, ut omnes fratres facerent similiter." (Man beachte, wie hier der Ausdruck „memoriale" der Intentio regulae und das

[22] Wadding, Annales: ad annum 1226, n. XXI.
[23] Liber de conformitatibus, AF V, 329—330.
[24] cap. 2 n. 8, S. 566.
[25] Intentio regulae 14, S. 98. [26] cap. 27, S. 60.

„testamentum" des Speculum minus in Zusammenhang gebracht sind!) Es folgt dann im Speculum majus[27] eine lange Rede, die Franz diesbezüglich dem Generalminister und anderen Brüdern gehalten habe. In dieser Rede stehen aber, oft noch sehr unbeholfen verbunden, alle die Elemente, die im Speculum minus mit den Worten: „et voluit... et dicebat" angeschlossen waren. Selbst der Bericht über die Fratres antiqui fehlt nicht in dieser Rede, ungeachtet des dadurch entstehenden Anachronismus.

In ähnlichen Wendungen steht der Bericht in der Legenda Delorme und im Portiunkulabuch des Franziskus Bartholi[28]. Nur liest man hier, wie auch in manchen Handschriften des Speculum majus, die immerhin zu beachtende Variante: „circa mortem suam scribi voluit". Als bezeichnend mag noch hinzugefügt werden, daß bei allen dreien der Bericht mit der Einleitung beginnt: „Locum sanctae Mariae de Portiuncula volo ordinare et relinquere fatribus in testamentum (Spec. majus: in testamento), ut a fratribus in maxima devotione et reverentia habeatur." Der Satz erinnert deutlich an den Bericht des Speculum minus.

Der in den drei Parallelberichten noch unbeholfen verbundene Text gewinnt dann bei Bartholomäus von Pisa und später bei Wadding mit den unausbleiblichen Änderungen der Textentwicklung eine Form, die die Zusammenfügung der ursprünglichen Elemente nicht mehr erkennen läßt.

Es fragt sich nun, ob Franz tatsächlich ein Mandat für die Portiunkula geschrieben hat. Der einzige Bericht, der zu dieser Annahme zwingen könnte, ist der des Speculum majus. Er verliert aber durch die Parallelberichte und durch die erwähnte Lesart seine Beweiskraft. Der überlieferte Text dieses Mandates ist jedenfalls als spätere Kompilation abzulehnen. Daß Franziskus in seinen letzten Lebenstagen den Brüdern die Portiunkula immer wieder empfohlen hat, läßt sich im Anschluß an Bonaventura, Bruder Leo und das Speculum minus als durchaus möglich vertreten. Daß aber dieses Mandatum eine schriftliche Fixierung gefunden habe, ist nach der heutigen Quellenkenntnis nicht zu beweisen. Jedenfalls ist von einer derartigen Fixierung, wenn sie stattgefunden hätte, nichts mehr erhalten. Die tradierte Form ist als unecht abzulehnen[29].

---

27 cap. 55, S. 98 f.

28 Leg. Delorme 9—10, S. 5 f; Tractatus de ind. 3, S. 10 f.

29 Damit fällt der zweite und letzte Grund, der Goetz gegen die Form des heutigen Testamentes bedenklich machte. Die Zitate des Speculum majus sind zu modifizieren (vgl. Quellen 13, Anm. 3). — Vgl. oben S. 3.

Abschließend wird man also feststellen können, daß Franz gegen Ende seines Lebens zu wiederholten Malen Testamente diktiert hat. Einige wurden auch schriftlich festgehalten. Andere wurden nur mündlich überliefert, bis sie in den Legendenbüchern des beginnenden 14. Jahrhunderts literarischen Niederschlag fanden.

Jedenfalls ist keines dieser Mandate als das Testament des hl. Franziskus schlechthin in die Geschichte eingegangen, sondern nur jenes, das er nach den Worten Gregors IX. „mandavit circa ultimum vitae suae, cujus mandatum dicitur testamentum“ [30]. Daß unter diesem Testament wirklich seinem ganzen Umfange nach das Schriftstück gemeint ist, das wir heute als solches kennen, wird sich im folgenden an Hand einer genauen Prüfung des Quellenbefundes herausstellen.

2. *Kapitel: Der handschriftliche Befund*

1. *Verzeichnis der Handschriften*

Jede Prüfung der Echtheit eines alten Textes beginnt naturgemäß bei der handschriftlichen Überlieferung. Diese Aufgabe ist für das Testament insofern schwierig, als es sich bei ihm um ein Dokument handelt, das zunächst nur den Orden angeht und deshalb zunächst auch nur im Orden eine weitere Verbreitung finden mußte. So ist es gut möglich, daß noch mancher Text in den Bibliotheken der alten Klöster verborgen ist. Ebenso muß man sicher damit rechnen, daß manche Handschrift das Schicksal dieser Bibliotheken geteilt hat und damit für uns unwiederbringlich verloren ist. Man kann jedoch sagen, daß trotzdem die Textüberlieferung des Testamentes recht umfangreich ist. Das ist aus dem folgenden Verzeichnis der bis jetzt bekannt gewordenen Manuskripte ersichtlich. Zunächst seien die lateinischen Handschriften angeführt, dann die alten Übersetzungen des Testamentes.

A = cod 12 (B. 422) der Stadtbibliothek zu Antwerpen (fol 16r—16v), aus dem Jahre 1534, vielleicht franziskanischen Ursprungs [1].

An = ein nicht signierter Kodex der Bibliothek des Athenäum Antonianum in Rom (fol 62rb—63ra), aus dem Gebiet der tuszischen Ordensprovinz,

[30] BF I, 68.

[1] Dermul, Catalogue des manuscrits de la bibliothèque de la ville d'Anvers, Gembloux 1939, 36 ff. — Im folgenden Handschriftenverzeichnis, das im Gegensatz zu dem bisher ausführlichsten von Boehmer (Analekten, LVI) die lateinischen von den anderssprachigen trennt, wird jede Handschrift durch ein Sigel kenntlich gemacht, auch wenn durch die Ungunst der Zeit ein kleinerer Teil der Handschriften nicht kollationiert werden konnte.

sehr wahrscheinlich aus den Kreisen der Spiritualen, wie das Explicit des Testamentes nahelegt: „Explicit testamentum perfectae hereditatis." Die Handschrift stammt als Ganzes sicher aus der ersten Hälfte des 14. Jhdts. nicht lange nach 1344. Aber man darf mit der Möglichkeit rechnen, daß einzelne Teile derselben aus noch früherer Zeit stammen [2].

As = cod 388 der Stadtbibliothek zu Assisi (fol 16r—18v), aus der Bibliothek des Sacro Convento. Es handelt sich bei dieser Handschrift unzweifelhaft um den bisher ältesten Textzeugen für das Testament. Sie entstand sicher im dritten Viertel, vielleicht um die Mitte des 13. Jahrhunderts [3].

Au = cod 59 (82) der Bibliothèque publique zu Auch. Die Handschrift wurde im 17. Jahrhundert für einen Provinzial P. Michael Angelus angefertigt. Sie ist uns Zeuge für eine große Anzahl franziskanischer Bücher, die alle, unbekümmert um den sonstigen Inhalt, mit der Regel und dem Testament des hl. Franziskus beginnen [4].

Ba_1 = cod C. V. 19 der Universitätsbibliothek zu Basel (fol 124 vb—125 va). wahrscheinlich aus dem dortigen Dominikanerkloster. Geschrieben in der zweiten Hälfte des 14. Jahrhunderts [5].

Ba_2 = cod B. VII. 32 derselben Bibliothek (fol 99 r—101 v), aus der Baseler Karthause, geschrieben im Jahre 1467; vgl. dazu fol 101 v [6].

Bb = cod B. V. 35 der Bayerischen Staatsbibliothek zu Bamberg (fol 216 r—218 v), aus dem Benediktinerkloster Michelsberg, geschrieben im Jahre 1478 [7].

B_1 = cod theol. lat. quarto 196 der Preußischen Staatsbibliothek zu Berlin (fol 100 v—101 v), aus dem Franziskanerkloster Thorn a. d. Weichsel, entstanden in der zweiten Hälfte des 14. Jahrhunderts [8].

B_2 = cod theol. lat. quarto 22 derselben Bibliothek (fol 199 r—210 r), geschrieben im Jahre 1480 in dem Benediktinerkloster St. Mauritius und Simeon zu Minden [9].

B_3 = cod theol. lat. quarto 43 derselben Bibliothek (fol 11 v—16 r), aus dem Kloster der Minderbrüder zu Brandenburg. Die Handschrift gehört der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts an [10].

Bc = cod 2746 der Stadtbibliothek zu Bevagna (fol 9—10), aus dem 15. Jahrhundert. Es fehlt der Schluß des Testamentes [11].

BM_1 = Additional Mss 27 868 des Britischen Museum (fol 35 b), aus dem 14. Jahrhundert [12].

---

[2] Oliger, Descriptio 321 ff. Seine zeitliche Fixierung des Kodex ist nicht beanstandet worden; vgl. Bihl in: AFH 20 (1927), 497. Oliger behauptet: „maxima vero textuum pars saec. XIII et saec. XIV jam redacta fuit."

[3] Eßer, Die älteste Handschrift, 120 ff. Dort ist auch die sehr zahlreiche Literatur über diese Handschrift angeführt.

[4] Catalogue général des manuscrits des bibliothèques publiques, tom. X. Paris 1886, 412. [5] Beschrieben von Ehrle in: ALKG III, 50—51.

[6] Analekten, LVI. Die weiteren Angaben sind einer Photokopie des Testamentes aus dieser Handschrift entnommen.

[7] Leitschuh-Fischer, Katalog der Handschriften der königlichen Bibliothek zu Bamberg I, 1., Bamberg 1895 ff, 836—839.

[8] Rose, Verzeichnis der lateinischen Handschriften der königlichen Bibliothek zu Berlin II, 2, Berlin 1903, 786 ff. [9] a. a. O. 784 ff. [10] a. a. O. 767 ff.

[11] Mazzatinti, Inventari dei manoscritti delle bibliotheche d'Italia. vol. I, Forlì 1890, 278—279.

[12] Catalogue of additions to the manuscripts in the British Museum in the years 1854—1875, II, London 1877, 367.

BM_2 = Additional Mss 21 155 des Britischen Museums (fol 20 r—21 v). Die Handschrift stammt aus italienischen Observantenkreisen und dürfte in ihrem ersten Teil um die Mitte des 15. Jahrhunderts entstanden sein [13].

BM_3 = Royal Mss 2. A. II des Britischen Museums (fol 202 v—205), geschrieben im 15. Jahrhundert von einem Bruder Wilhelm von Turnhout im Konvent der Minderbrüder zu Koblenz, dem die Handschrift auch „usque ad revocationem" überlassen war [14].

BM_4 = cod Cotton. Nero A. XIII des Britischen Museums (fol 167 v—170). Die Handschrift enthält an erster Stelle eine Chronik des Klosters Hoorn in Westfriesland. Man wird also dort ihren Ursprung suchen müssen. Sie stammt aus dem beginnenden 16. Jahrhundert [15].

Bo = cod 714 der Universitäts-Bibliothek zu Bologna, 15. Jahrhundert, bietet mit der Regel das Testament [16].

BrB = cod D. II. 13 der bischöflichen Bibliothek zu Brügge in Flandern (fol 194 r—195 r). Die um die Mitte des 15. Jahrhunderts entstandene Handschrift hat ihren Ursprung in den Kreisen der italienischen Observanz [17].

BrS = cod 388 der Stadtbibliothek zu Brügge (fol 228 vb—229 va), geschrieben um die Mitte des 15. Jahrhunderts, jedenfalls nach 1449 [18].

Br_1 = cod II. 3598 der königlichen Bibliothek zu Brüssel (fol 130 v—138 r), aus dem Jahre 1577 [19].

Br_2 = cod 16 497 derselben Bibliothek (fol 7 r—9 r), aus dem Jahre 1718 [20].

Bu = Ms Med. Aevi lat. 77 der Bibliothek des Ungarischen Nationalmuseums zu Budapest (fol 70 vb—71 va), aus der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts, aus einem deutschen Minoritenkloster stammend [21].

Ch = cod 39 (42) der Bibliothèque publique zu Châlons-sur-Marne (fol 8—11), aus dem 16. Jahrhundert [22].

D = ein nicht signierter Kodex der Bibliothek des Franziskanerklosters Dorsten i. W. (fol 8 v—12 r). Er wurde im Jahre 1507 durch den Br. Theoderich von Zutphen geschrieben und ist gewissermaßen ein Handbuch für die Observanten der Kölnischen Ordensprovinz der Franziskaner [23].

Dd = cod 103 der Stadt- und Landesbibliothek zu Düsseldorf (fol 97 r—98 r), aus dem Augustinerinnenkloster zu Coesfeld, geschrieben im 15. Jahrhundert [24].

Dh = cod B. III. 8 der Kathedralbibliothek zu Durham (fol 353 r—353 v), aus der Bibliothek des St. Cuthbertklosters in Durham. Sicher geschrieben

---

[13] Beschrieben von Golubovich in: AFH 3 (1910), 60 f und 4 (1911), 66 f.

[14] Warner-Gilson, Catalogue of western manuscripts in the royal and King's collections, I., London 1921, 23—25.

[15] A Catalogue of the mss in the Cottonian Library, deposited in the British Museum, London 1802, 204. Boehmer setzt sie aus unbekannten Gründen ins 14. Jahrhundert (Analekten, LVI).

[16] Oliger, Descriptio codicum, 62 f.

[17] Vgl. Lippens in: AFH 23 (1930), 383 ff.

[18] de Poorter, Catalogue des manuscrits de la bibliothèque publique de la ville de Bruges, Gembloux 1934.

[19] van den Gheyn, Catalogue des manuscrits de la bibliothèque royale de Belgique, VI, Bruxelles 1906, 205.

[20] a. a. O. 204.

[21] L. Katona, Description du manuscrit franciscain de Budapest, in: OCH Tom. II. Fasc. IX, 113.

[22] Catalogue général ..., 3, Paris 1885, 15.

[23] Vgl. Oliger in: AFH 9 (1916), 384 ff.

[24] Eßer, Eine norddeutsche Handschriftengruppe, 152 f.

vor 1395, nach einer Meinung sogar um 1300 (vgl. Catalogi veteres librorum ecclesiae Dunelmiensis, The Publications of the Surtees Society 7 (1838), 69 f); doch ist das zu bezweifeln[25].

Do = cod 858 der Bibliothèque publique zu Douai. Regel und Testament des hl. Franziskus folgen hier der Legenda major des hl. Bonaventura (fol 1—88). Die Handschrift gehört dem 15. Jahrhundert an[26].

Du = cod 347 des Dreifaltigkeitskollegs zu Dublin, aus dem 15. Jahrhundert[27].

E = cod 473 der Stiftsbibliothek von Einsiedeln (fol 6 r—8 r), aus dem 15. Jahrhundert. Es fehlen die vier ersten Zeilen des Testamentes[28].

FA = cod 326 (258) der Kollektion Ashburnham in der Laurentiana zu Florenz (fol 20 v—22 r), um die Mitte des 15. Jahrhunderts von einem Minderbruder in Norditalien geschrieben[29].

FN = cod C. 9. 2878 der Nationalbibliothek in Florenz (fol 44 v—45 v). Das Buch gehörte im 16. Jahrhundert der Abtei St. Marien in Florenz. Der Teil, in dem sich das Testament befindet, ist sicher vor 1350 geschrieben, vielleicht zwischen 1330—1340. Damit rückt diese Handschrift unter die ältesten der gesamten Überlieferung[30].

FO = cod. F. 19 des Franziskanerklosters Ognissanti zu Florenz (fol 4 v). Nach einem alten Eigentumsvermerk gehörte diese Handschrift dem Magister Gabriel, Provinzial der tuszischen Ordensprovinz. Boehmer setzt sie in das 15., Lemmens in das 14. Jahrhundert. Little kommt in seiner Untersuchung zu dem Ergebnis, daß sie ca. 1370 entstanden sein müsse[31].

---

[25] Boehmer gibt in seinem Handschriftenverzeichnis zwei Handschriften der Kathedralbibliothek von Durham an, die das Testament enthalten sollen (cod 302 und 871). Auf meine diesbezügliche Anfrage bei der Bibliothek antwortete mir Prof. W. Levison, daß beide Angaben nicht mit den seit über hundert Jahren in der Bibliothek gebräuchlichen Handschriftenbezeichnungen übereinstimmten. Es fände sich tatsächlich nur eine Handschrift, die das Testament enthalte, nämlich der cod B. III. 8; vgl. Rud, Codicum manuscriptorum ecclesiae cathedralis Dunelmiensis catalogus classicus, Durham 1825, 151 ff. — Herr Prof. Levison stellte mir auch eine Kollation dieser für die Textgeschichte des Testamentes so wichtigen Handschrift zur Verfügung. Für seine freundliche und sehr entgegenkommende Hilfe sei ihm besonders gedankt.

[26] Catalogue général... 6, Paris 1878, 609 ff. Boehmer gibt einen cod 807 dieser Bibliothek an, doch enthält dieser nicht das Testament, sondern nur der cod 858.

[27] Abott, Catalogue of the manuscripts in the library of Trinity College Dublin, Dublin 1900, 53.

[28] Meier, Catalogus codicum manu scriptorum, qui in bibliotheca Monasterii Einsidlensis O. S. B. servantur, Einsiedeln 1899, 383 ff. Da in der Handschrift eine Seite fehlt, erklärt sich die Lücke im Text der Regula bullata (fol 5 v) und am Anfang des Testamentes (fol 6 r).

[29] Vgl. Bihl in: AFH 17 (1924), 560 ff. Die Handschrift enthält gleichzeitig (fol 5 r—6 v) eine italienische Übersetzung des Testamentes.

[30] Vgl. Bughetti in: AFH 20 (1927), 81 ff. Die Handschrift ist doch wohl franziskanischen Ursprungs und für die Sammlung der Opuscula des hl. Franziskus von sehr großer Bedeutung.

[31] Diese in den Kreisen der modernen Franziskusforschung sehr gefeierte Handschrift ist oft beschrieben und untersucht worden. Es sei auf einige der bedeutendsten Untersuchungen verwiesen: Sabatier, CED II, Paris 1900, CXXXV—CXXXVII; Little in: MF 9 (1901), 129. — Eine sehr eingehende

FR = cod 1491 der Riccardiana zu Florenz (fol 7 r—9 v). Diese Handschrift des 15. Jahrhunderts ging aus dem Besitz eines Franziskanerklosters in den Gebrauch eines Bruders Antonius von Florenz über [32].

G = cod A. II. 15 der Universitätsbibliothek zu Genua (fol 16 r—17 v). Die Handschrift stammt aus der genuesischen Observantenprovinz und ist nicht vor dem Jahre 1520 geschrieben [33].

Gh = cod 73. H. 35 der königlichen Bibliothek zu s'Gravenhage, von Boehmer und Lemmens als cod K. 54 angeführt (fol 3 v—5 r), geschrieben von einem Bruder Jan von Maastricht für den Konvent der Minderbrüder zu Limburg an der Lahn; soweit er hier interessiert, sicher aus dem Jahre 1493. Es fällt sofort auf, daß die Handschrift ohne Korrekturen blieb [34].

Is_1 = cod 1/25 der Bibliothek des Franziskanerklosters San Isidoro zu Rom (fol 48 r). Die Handschrift stammt aus einem italienischen Franziskanerkloster und wurde im 14. Jahrhundert geschrieben [35].

Is_2 = cod 1/85 derselben Bibliothek (fol 4 ra—5 va). Die Handschrift ist franziskanischen Ursprungs (vgl. fol 140 r) und nicht vor dem Pontifikat Sixtus IV (1471—1484) als Ganzes fertiggestellt. Sie enthält nämlich eine Privilegiensammlung, in der noch sechs Privilegien aufgenommen sind, die Sixtus IV. dem Orden verliehen hat [36].

K = cod W. 12°. 75 des Stadtarchivs in Köln (fol 5 r—6 r), geschrieben um das Jahr 1506 von einem Bruder Rogerus für den Bruder Jakob von Herenthals im Franziskanerkloster zu Mecheln [37].

Kö = cod 1159 der Staatsbibliothek in Königsberg, Pr. (fol 51 v). Es handelt sich hier um ein größeres Fragment des Testamentes, das die beiden ersten Abschnitte desselben ganz und den dritten zum Teil enthält. Warum der Schreiber dann seine Arbeit unterbrochen, ist nicht ersichtlich. Er scheint jedenfalls seine Arbeit fortzusetzen gewollt haben, da der Rest der Seite und das folgende Blatt leer blieben. Da es sich um eine Handschrift aus dem 14. Jahrhundert handelt, ist diese Lücke umsomehr zu bedauern [38].

L = cod 6. M. 9 des Priesterseminars in Lüttich (fol 5 r—6 v), gegen Ende des 15. Jahrhunderts geschrieben und ursprünglich zum Lütticher Konvent der Kreuzbrüder gehörig [39].

Lb = cod 131 der Universitätsbibliothek zu Lemberg (fol 329 r—331), geschrieben im 15. Jahrhundert [40].

Le = cod 660 der Universitätsbibliothek in Leipzig (fol 95 v—97 r), aus dem 15. Jahrhundert [41].

---

und wertvolle Studie über diese Handschrift verdanke ich meinem Mitbruder P. Martin Bodewig, Mitarbeiter an der Neuausgabe der Werke des Duns Skotus in Rom. Er besorgte auch die Kollation der Handschriften FA, FN, FO, FR, Is_1, Is_2 und Ve. Für seine Mühewaltung sei ihm auch an dieser Stelle besonderer Dank gesagt.

[32] Vgl. Lopez in: AFH 6 (1913), 165 f.

[33] van den Wyngaert in: AFH 22 (1929), 118 ff.

[34] Kruitwagen in: AFH 1 (1908), 319 ff.

[35] Lemmens in: DAF III (1902), 52 ff.

[36] Diese Angaben verdanke ich wieder P. Martin Bodewig.

[37] Eßer, Eine norddeutsche Handschriftengruppe, 153 f.

[38] Lemmens in: AFH 6 (1913), 243.

[39] Lippens in: AFH 7 (1914), 126 ff.

[40] Sabatier in: CED I, CXCVII ff.

[41] Boehmer in: Analekten, LVI.

Li = cod 12 der Kirchenbibliothek von St. Peter und Paul in Liegnitz (fol 130 ra—131 rb), geschrieben im Jahre 1480 von einem Fr. Bernhard, Karthäuser in Liegnitz [42].

Lt = eine nicht signierte Handschrift der Bibliothek A. G. Little (ehemals Phillipps 12 290), (fol 160 v—161 v), geschrieben ca. 1400 in Italien [43].

Ly = cod 542 (462) der Bibliothèque publique in Lyon (fol 10 ff), geschrieben im Jahre 1633 zum Gebrauch des Br. Jean Gipponet, Almosensammlers der Klarissen zu Montbrison [44].

M = cod 17 der Bibliothek des Priesterseminars zu Mecheln (fol 428 v—429 v). Die Handschrift dürfte ursprünglich für Adrian von Utrecht (Papst Hadrian VI.) bestimmt gewesen sein, dessen eigenhändige Randbemerkungen noch zu erkennen sind. Sie wurde um das Jahr 1507 geschrieben [45].

MS = cod lat. 18 530b der Staatsbibliothek zu München (fol 161 v—162 v) aus dem 15. Jahrhundert. Sie befindet sich unter den Büchern, die aus dem Kloster Tegernsee stammen [46].

MU_1 = cod 146 in 8⁰ der Universitätsbibliothek zu München (fol 7 r—9 v), aus dem Jahre 1498/99, entstanden bei den Observanten in Nürnberg [47].

MU_2 = cod 147 in 8⁰ derselben Bibliothek, ca. 1485 in einem oberdeutschen Observantenkloster geschrieben [48].

N = cod VII. G. 56 der Nationalbibliothek zu Neapel (fol 226 r—228 r). Die Handschrift besteht aus zeitlich sehr verschiedenen Teilen. Der Teil, in dem das Testament steht, gehört dem 15. Jahrhundert an [49].

OB_1 = cod Canonic. Misc. 525 der Bodleiana in Oxford (fol 217 r—218 v), geschrieben im Jahre 1384/85 zu Ragusa (Dubrovnik) von dem Bruder Petrus de Tragurio [50].

OB_2 = cod Canonic. Misc. 528 derselben Bibliothek (fol 168 r—169 r), geschrieben im Jahre 1438 durch einen Fr. Johannes Viselbech, der zum Kloster Erfurt der Sächsischen Provinz des Franziskanerordens gehörte [51].

OB_3 = cod Rawlinson 320 derselben Bibliothek (fol 4 v—6 r), geschrieben im Jahre 1482 durch einen Br. Donaldus von Ycahalayn für die Kommunität der Minderbrüder in Athdare [52].

OB_4 = cod Digby 98 derselben Bibliothek (fol 177 v—178 r), aus dem beginnenden 15. Jahrhundert [53].

OC = cod CCCXV der Bibliothek des Corpus-Christi-Kollegs zu Oxford. Die Handschrift enthält fol 264—312 Regel, Testament und Leben des hl. Franziskus. Sie wurde im 17. Jahrhundert durch Wilhelm Fulman geschrieben [54].

---

42 Sabatier in: OCH I (1903), 33 ff.

43 Little, Un nouveau manuscrit, 96.

44 Catalogue général ... 30, Paris 1900, 141.

45 de Clercq, Catalogue des manuscrits du Grand Séminaire de Malines, Gembloux 1937, 41 ff.

46 Catalogus Codicum manu scriptorum bibliothecae regiae Monacensis, IV, 3, München 1878, 172.

47 Oliger, Descriptio codicum, 80 ff. 48 Oliger, a. a. O. 247 f.

49 Bihl in: AFH 23 (1930), 132 ff. 50 Little in: OCH I (1903), 293 ff.

51 Coxe, Catalogus codicum manuscriptorum bibliothecae Bodleianae III, Oxford 1854, 838 ff.

52 Macray, Catalogus ... V, 2, Oxford 1878, 140 f.

53 a. a. O. IX, Oxford 1883, 108 ff.

54 Coxe, Catalogus codd. mss. qui in collegiis aulisque Oxoniensibus hodie asservantur II, Oxford 1852, 155.

PA = cod 793 der Arsenalbibliothek zu Paris enthält fol 1—19 Regel und Testament des hl. Franziskus. Es handelt sich um ein Vorlesebuch, wie es in den Klöstern des Ordens gebräuchlich war. Geschrieben im Jahre 1707 [55].

Pe = cod E. 58 der Stadtbibliothek zu Perugia (an 2. Stelle). Die aus der Mitte des 15. Jahrhunderts stammende Handschrift gehörte einst dem Kardinal Bessarion, Kardinalprotektor der Minderbrüder [56].

PM = cod 989 der Mazarinbibliothek in Paris (fol 201 rb—202 rb). Der Teil, in dem sich das Testament befindet, wurde im Jahre 1460 in Zeelhem bei Diest geschrieben [57].

PN = cod lat 18 327 der Nationalbibliothek zu Paris (fol 11 v—13 r) aus dem 15. Jahrhundert [58].

PrM = cod B. XC der Bibliothek des Metropolitankapitels zu Prag (fol 303 v—307 r) aus dem 15. Jahrhundert [59].

PrU = cod IV. D. 1 der Universitätsbibliothek zu Prag (fol 428 r—v), geschrieben im Jahre 1455 durch einen Donatus Cluge, Prediger zu Goerlitz [60].

SFl = cod 148 der Stiftsbibliothek zu St. Florian in Oberösterreich (fol 43 rb—44 va), sicher vor 1348 entstanden [61].

Sa = cod 13 (P. 12) der Bibliothèque publique zu Salins bietet fol 119—124 den Text der Regula bullata und des Testamentes. Die aus dem Jahre 1461 stammende Handschrift kam später in die Bibliothek des Kapuzinerklosters zu Salins [62].

T = cod 396 der Bibliothèque publique zu Tours (fol 110 rb—110 va), geschrieben um die Mitte des 14. Jahrhunderts [63].

Tr = cod 579 (1278) der Stadtbibliothek zu Trier (fol 18 v—19 v), geschrieben ca. 1470 in einem Observantenkloster der Kölnischen Ordensprovinz [64].

Tu = cod XXII/c VI. 22 der Universitätsbibliothek zu Turin. Die Handschrift enthält nur eine Katene des hl. Thomas von Aquin. Auf dem letzten Blatt findet sich überdies das Testament. Sie wurde geschrieben im Jahre 1468 [65].

U_1 = cod 126 der Universitätsbibliothek zu Utrecht (fol 140 rb—141 rb), geschrieben um das Jahr 1470. Die Handschrift gehörte ursprünglich zum Kloster der Regularkanoniker in Utrecht [66].

U_2 = cod 167 derselben Bibliothek (fol 82 r und 87 r—v), geschrieben im Jahre 1510 (beendet am 25. März) und dem Karthäuserkloster Bloemendael bei Utrecht gehörig [67].

---

[55] Martin, Catalogue des manuscrits de la bibliothèque de l'Arsenal, Paris 1886, 104.

[56] Oliger, Descriptio codicum, 229 ff.

[57] Molinier, Catalogue de la bibliothèque Mazarin I, Paris 1885, 484 ff.

[58] Boehmer, Analekten, LVI.

[59] Patera-Podlaha, Soupis rukopisu... 236 ff (vgl. S. 4, Anm. 22).

[60] Truhlář, Catalogus codicum manu scriptorum qui in C. R. Bibliotheca publica atque Universitatis Pragensis asservantur, Pars prior, Prag 1905, 262 ff.

[61] Czerny, Die Handschriften der Stiftsbibliothek St. Florian, Linz 1871, 70 f.

[62] Catalogue général... 9, Paris 1888, 8.

[63] Catalogue général... 37, Paris 1900, 308 ff.

[64] Oliger in: AFH 13 (1920), 270; Ant 19 (1944), 233 ff.

[65] Pasinus, Codices manuscripti bibliothecae Regiae Taurinensis Athenaei, Turin 1749, 5. [66] Kruitwagen in: AFH 1 (1908), 324 ff.

[67] a. a. O. 332. Über die Beziehungen von U_2 zu U_1 vgl. Eßer, Eine norddeutsche Handschriftengruppe, 154.

Up = cod C. 553 der Universitätsbibliothek zu Upsala, aus dem 15. Jahrhundert [68].

V_1 = cod 4354 der Vatikanischen Bibliothek (fol 37 v—39 r) aus dem 14. Jahrhundert (nicht vor 1340), wohl von einem deutschen Schreiber angefertigt [69].

V_2 = cod 7650 derselben Bibliothek (fol 9 ra—10 ra), 15. Jahrhundert [70].

Va = cod 15 der Bibliothèque publique zu Valognes, enthält nur Regel und Testament, also wieder ein Vorlesebuch. Im Jahre 1696 durch den P. Johannes Martin „minorita Valoniensis" angefertigt [71].

Ve = cod 1230 der Stadtbibliothek zu Verona. Die Handschrift von 11 Blättern enthält nur einen lateinischen und italienischen Text des Testamentes. Sie stammt aus dem 14. Jahrhundert und gehörte später zum Kloster des hl. Bernardin in Verona [72].

Vi = cod 126 der Bertoliana in Vicenza (fol 10—14). Während der Kodex die Regula bullata in lateinischer Sprache bringt, könnte er dem Incipit nach — falls dieses genau ist — das Testament in italienischer Übersetzung bieten. Es war mir nicht möglich, den Sachverhalt zu prüfen. Da die Handschrift dem 16. Jahrhundert angehört, ist die Frage nicht allzu belangreich [73].

W_1 = cod 2233" der Nationalbibliothek in Wien (fol 32 r—36 r). Ein Buch, das nur Regel und Testament enthält, und offenbar als Vorlesebuch zu dienen hatte, wie aus den musikalischen Noten und manchen Randbemerkungen hervorgeht. Geschrieben wurde es von einem Bischof Johannes aus dem Minderbrüderorden im Jahre 1498 [74].

W_2 = cod 3473 derselben Bibliothek (fol 242 v—243 v) aus dem 15. Jahrhundert [75].

W_3 = cod 4724 derselben Bibliothek (fol 207 v—209 r). Das Testament dürfte zwischen 1447 und 1466 geschrieben sein. Die Handschrift gehörte später zur Bibliothek des Klosters St. Dorothee in Wien [76].

W_4 = cod 15 262 (Suppl. 2697) derselben Bibliothek enthält ein Fragment des Testamentes (fol 257 r). Auch hier ist kein Grund ersichtlich, warum der Schreiber seine Arbeit unterbrach, da er die weitere Seite freiließ. Der Kodex ist aus dem 15. Jahrhundert und kommt aus dem Karthäuserkloster Roermond in Holland [77].

---

68 Oliger, Descriptio codicum, 240.

69 Manzoni in: MF 3 (1888), 162 ff; vgl. auch Sabatier in: CED I, CLXXVI ff.

70 CED II, CXLVI ff. — Diese Handschrift stammt aus der Bibliothek des ehemaligen Generalatsklosters des Franziskanerordens Aracoeli in Rom und kam mit einem Teil dieser Bibliothek in den napoleonischen Wirren in die Vaticana; vgl. Lemmens, De sorte Archivi generalis O. F. M. et bibliothecae Aracoelitanae tempore reipublicae Tiberinae (1798—1799), in: AFH 17 (1924), 53.

71 Catalogue général... 10, Paris 1889, 140.

72 Biadego, Catalogo descrittivo dei manoscritti della biblioteca communale di Verona, Verona 1892, 537.

73 Mazzatinti, Inventari... II, Forlì 1892, 20.

74 Tabulae codd. mss. praeter graecos et orientales in Bibl. palatina Vindobonensis asserv. II, Wien 1868, 40.

75 a. a. O. 300 ff.

76 a. a. O. vol. III, 364 ff; vgl. aber Eßer, Eine wichtige franziskanische Handschrift der Wiener Nationalbibliothek (cod 4724), in: FS 28 (1941), 117 ff; Oliger, Descriptio codicum, 240 ff.

77 Tabulae... vol. VIII, Wien 1893, 145.

Wo = cod Q. 27 der Kathedralbibliothek zu Worchester (fol 157 v—158 v), wahrscheinlich schon vor der Mitte des 14. Jahrhunderts geschrieben. Die Handschrift wird wegen der Verbindung des Testamentes mit Abschnitten aus der Regula non bullata noch besonders zu behandeln sein[78] (unten S. 51).

Das Testament des hl. Franziskus ist jedoch nicht nur in lateinischer Sprache erhalten. Es sind auch alte Übersetzungen desselben in der handschriftlichen Überlieferung bekannt geworden. Darum folgt jetzt ein Verzeichnis dieser Handschriften. Der dem Sigel der Handschrift vorgesetzte kleine Buchstabe kennzeichnet die Übersetzung als englisch (e), italienisch (i), niederdeutsch (nd), oder oberdeutsch (od).

eBM = cod Cotton. Faustina D. IV des Britischen Museums (fol 25—33) aus dem 15. Jahrhundert. Die Übersetzung wurde von Brewer in seinen Monumenta Franciscana ediert[79].

iB = cod 2697 der Universitätsbibliothek zu Bologna (fol 142 r—143 r). Übersetzt und geschrieben von einem Br. Antonius Bruni von Florenz, der auch die noch zu erwähnenden Handschriften iFR_1 und iFN_2 herstellte. Er beendete iB am 27. 11. 1503[80].

iBM = cod 14 096 Additional Mss des Britischen Museums; hat als Einleitung Regel und Testament in italienischer Sprache. Die Handschrift ist aus dem Jahre 1491[81].

iF = cod 619 der Stadtbibliothek zu Forlì (fol 41—42) aus dem 15. Jahrhundert[82].

iFA = vgl. FA (S. 20, Anm. 29). Die Übersetzung des Testamentes steht fol 5 r—6 v.

iFN_1 = cod E. 5. 9. 84 coll. Palatina in der Nationalbibliothek zu Florenz (fol 9 v—13 v). Eine Übersetzung aus dem 15. Jahrhundert, die mit iFA in Beziehung stehen soll[83].

iFN_2 = cod Conv. soppr. C. 5. 1194 derselben Bibliothek aus dem Kloster Ognissanti. Geschrieben im Jahre 1505 (vgl. iB)[84].

iFN_3 = cod Magliabecchi XXXVIII, 52 derselben Bibliothek, der an vierter Stelle das Testament bietet[85].

iFR_1 = cod 1407 der Riccardiana zu Florenz (fol 127 v—129 r), am 25. 10. 1503 beendet (vgl. iB)[86].

iFR_2 = cod 1670 derselben Bibliothek (fol 73 r—74 v), aus dem 15. Jahrhundert[87].

---

78 Seton, An unusual manuscript, 33 ff.

79 Brewer, Monumenta Franciscana, 562 ff.

80 Bughetti in: AFH 20 (1927), 527 ff.

81 Catalogue of additions to the manuscripts in the British Museum in the years 1841—1845, London 1850, 38.

82 Mazzatinti, Inventari ... I, Forlì 1890, 28.

83 Tessier in: MF 3 (1888), 69 ff; vgl. MF 2 (1887), 158 ff

84 Sabatier in: CED II (Paris 1900), CXXVIII ff.

85 a. a. O. CXXIX; vgl. Goetz, Quellen 12.

86 Lopez in: AFH 5 (1912), 352 ff.

87 Lopez in: AFH 6 (1913), 334 ff.

iL = cod theol 271 der Stifts- und Landesbibliothek zu Linköpping (fol 9 v—13 r), aus dem beginnenden 16. Jahrhundert, von einem Minderbruder in Italien geschrieben [88].

iRV = cod B. 131 der Vallicellana in Rom (fol 45 ff), aus dem 15. Jahrhundert [89].

iV = cod n. XIX (classe V degli italiani) Scaffale CIII Calto 4 der Biblioteca Marciana, ehemals CLXX der Biblioteca Farsetti in Venedig, aus dem 15. Jahrhundert. Die Handschrift zeigt die gleiche Anordnung wie iFN_3. Auch ist sie in gutem Toskanisch geschrieben. Vielleicht besteht deshalb zwischen beiden eine Abhängigkeit [90].

iVe = cod 1230 der Stadtbibliothek zu Verona (fol 6—11) vgl. Ve (S. 24, Anm. 72).

iVo = cod 313 der Stadtbibliothek zu Volterra. Sabatier hält sie für eine Kopie von iB. Ob sie, wie iFR_1 und iFN_2, von demselben Br. Antonius angefertigt wurde, läßt sich aus den Angaben Sabatiers nicht erschließen [91].

ndA = cod I. E. 29 der Städtischen Bibliothek zu Amsterdam (fol 59 rb—61 rb). Eine im Jahre 1496 geschriebene Übersetzung des Testamentes, die im Gebiet der damaligen Sächsischen Provinz des Franziskanerordens entstanden ist [92].

ndB_1 = cod germ Fol 1169 der Staatsbibliothek zu Berlin (fol 72 v—74 r), aus dem 15. Jahrhundert und ehemals zu einem Zisterzienserkloster Nazareth bei Bredevordt gehörig [93].

ndB_2 = cod germ quarto 1005 derselben Bibliothek (fol 124 v—128 r), dürfte nach Art der Übersetzung mit dem vorigen verwandt sein [94].

$odMü_1$ = cgm 86 der Staatsbibliothek in München (fol 8—11 v), im Jahre 1523 von einem Bruder Christophorus Keck für die Kommunität zu Amberg geschrieben, damit er beim zweiten Tisch verlesen werden könne [95].

$odMü_2$ = cgm 111 (fol 223 v—234 v) 15./16. Jahrhundert, wahrscheinlich für ein österreichisches Franziskanerkloster geschrieben [96].

iTes = eine im Privatbesitz des Herrn Tessier befindliche Handschrift, vor 1509 geschrieben (fol 9 v—13 r), über die er selbst eine Untersuchung veröffentlicht hat [97].

(iRos) = eine Handschrift aus der Bibliothek des Buchhändlers Rosenthal (fol 9 v—13 v), geschrieben im Anfang des 16. Jahrhunderts [98].

---

[88] W. Lampen, Mitteilungen über franziskanische Handschriften in Dänemark und Skandinavien, in: Misc. historica Oliger (Rom 1945), 441 f.

[89] Boehmer, Analekten XIX.

[90] Biblioteca manoscritta Farsetti II, Venedig 1780, 85 f; vgl. MF 2 (1887), 157 ff.

[91] Sabatier in: CED I, CLXXVI. Ob dieser Br. Antonius derselbe ist, dem FR zum Gebrauch überlassen wurde, ist fraglich, aber möglich (vgl. S. 21).

[92] Kruitwagen in: AFH 1 (1908), 112.

[93] Degering, Kurzes Verzeichnis der germanischen Handschriften der preußischen Staatsbibliothek I, Leipzig 1925, 161 f.

[94] a. a. O. II, Leipzig 1926, 168.

[95] Catalogus codicum manu scriptorum bibliothecae Monacensis V, 1 München 1920, 153 f.

[96] a. a. O. 198 f.

[97] MF 3 (1888), 69 f.

[98] Mitgeteilt in MF 14 (1913), 157. Es war mir nicht möglich, in Erfahrung zu bringen, wo sich die Handschrift heute befindet.

Die handschriftliche Überlieferung des Testamentes ist also sehr umfangreich[99]. Nach dieser Aufstellung sind uns erhalten:

aus dem 13. Jahrhundert: 1 Handschrift: As;

aus dem 14. Jahrhundert: 15 Handschriften: FN (1330—1340), V_1 (nach 1340), An (1345/1350), SFl (vor 1348), Wo (vor 1350), T (ca. 1350), Ba_1 (nach 1350), FO (ca. 1370), OB_1 (1384/85), Dh (vor 1395), B_1 und Kö (gegen Ende), BM_1, Is_1, Ve = iVe;

aus dem 15. Jahrhundert: 56 Handschriften: Lt (ca. 1400), OB_4 (zu Beginn), Bu (erste Hälfte), OB_2 (1438), BrS (nach 1449), BM_2, BrB und Pe (um die Mitte), Fa=iFA (ca. 1450), B_3 (nach 1450), W_3 (nach 1450), PrU (1455), PM (1460); Sa (1461), Ba_2 (1467), Tu (1468), Tr und U_1 (ca. 1470), Bb (1478), B_2 (1480), Li (1480), OB_3 (1482), MU_2 (ca. 1485), iBM (1491), Gh (1493), ndA (1496), W_1 (1498), MU_1 (1498/99), L (gegen Ende), Be, Bo, ndB_1, ndB_2, eBM, BM_3, Dd, Do, Du, E, iF, iFN_1, FR, iFR_2, Is_2, Lb, Le, MS, N, iRV, PN, PrM, Up, iV, V_2, W_2, W_4;

aus dem 16. Jahrhundert: 19 (+ 1) Handschriften: iL und $odMü_1$ (zu Beginn), iFR_1 (1503), iB (1503), iFN_2 (1505), K (1506), D (1507), Me (ca. 1507), iTes (ca. 1509), U_2 (1510), G (ca. 1520), $odMü_2$ (1523), A (1534), Br_1 (1577), BM_4, Ch, iFN_3, Vi, iVo, (iRos);

aus dem 17. Jahrhundert: 4 Handschriften: Ly (1633), Va (1696), Au, OC;

aus dem 18. Jahrhundert: 2 Handschriften: PA (1707), Br_2 (1718).

Diese zeitliche Gruppierung der Handschriften gibt einen ersten, rein äußeren Anhaltspunkt für die Bewertung derselben in der Frage nach der textlichen Überlieferung des Testamentes, und damit in der Frage nach dem Text, der dem Original am nächsten kommt.

2. *Handschriftenfamilien*

Will man aber die Handschriften für das eben skizzierte Ziel recht einschätzen, dann genügt nicht die rein zeitliche Anordnung. Man muß noch ein zweites Moment berücksichtigen: ihre Abhängigkeit voneinander. Zu dem Zweck soll nunmehr eine Filiation der

---

[99] Von den hier angeführten Handschriften hat Lemmens, Opuscula 175, folgende aufgezählt: An, As, B_1, FO, Gh, Lb, Li, PM, PN, PrM, SFl, V_1, V_2. Seiner kritischen Ausgabe legte er neben alten Drucken zugrunde: An, As und FO. — Boehmer zählt Analekten LVI folgende Handschriften auf: An, As, Ba_1, Ba_2, B_1, B_2, B_3, BM_1, BM_4, Du, Dd, FO, FR, Gh, Is_1, K, Lb, Le, Li, MS, OB_1, OB_2, OB_3, OB_4, PM, PrM, SFl, V_1, V_2, Ve, W_1, W_2, iB, iFR_1, iVo, iFN_3, iFR_2, iRV. Für seine Ausgabe hat er benutzt: As, B_1, B_2, Le, Is_1; berücksichtigt: An, FO. Die von ihm angeführten Handschriften Douai nr. 807 und Durham 302 und 871 sind nach den bei Do bzw. Dh gemachten Angaben zu berichtigen. Die von Boehmer angeführte Handschrift Laurentiana XXII cod. VI. 22 konnte ich trotz mancher Bemühungen bei der Bibliotheksleitung nicht verifizieren. Die auffallende Gleichheit der sonst so ungebräuchlichen Signatur legt die Möglichkeit einer Verwechslung mit Tu sehr nahe.

Handschriften versucht werden. Kybal hat sich von einer solchen wichtige Ergebnisse für die Fixierung des ursprünglichen und besten Textes versprochen; er bedauerte es sehr, daß die kritischen Ausgaben eine solche nicht durchgeführt haben (vgl. S. 3f). Bei der Fülle des nunmehr bekannten handschriftlichen Materials scheint dieser Wunsch noch an Berechtigung zu gewinnen.

Ehe man an die Lösung dieser Aufgabe geht, muß folgender Sachverhalt, auf den nicht nachdrücklich genug hingewiesen werden kann, klargestellt werden. Der Fall der handschriftlichen Überlieferung des Testamentes ist schwieriger gelagert, als es auf den ersten Blick den Anschein hat. Wer sich intensiver mit dieser Überlieferung befaßt, stößt auf die merkwürdige Tatsache, daß hier nicht nur eine reiche schriftliche Überlieferung vorliegt, bei der der jeweilige Schreiber seine Vorlage mehr oder weniger genau abschreibt, sondern daß hinter dieser schriftlichen Überlieferung eine im Falle des Testamentes weit wichtigere zweite Art der Überlieferung sichtbar wird: die lebendige, mündliche Überlieferung. Zur Begründung dieser so wichtigen mündlichen Überlieferung können von vornherein schon zwei Tatsachen geltend gemacht werden:

1. Im zweiten Teil dieser Arbeit wird sich die große Bedeutung des Testamentes für die innere Geschichte des franziskanischen Ordens klar aufweisen lassen. Wir werden sehen, daß das Testament für viele Brüder neben der Regel und oft noch über die Regel hinaus das entscheidende Dokument ihres Ordenslebens ist. Man wird deshalb nicht fehlgehen, wenn man annimmt, daß viele von ihnen den für sie so wichtigen Wortlaut des Testamentes ebenso auswendig kannten wie etwa den der Regel. Das um so mehr, als wir wissen, daß im ersten Jahrhundert der Ordensgeschichte hier und da von Oberen der Befehl gegeben wurde, alle Handschriften des Testamentes zu verbrennen[100]. Eine schriftliche Fixierung desselben war deshalb nicht angeraten und oft auch nicht möglich. Das mag sogar für die folgende Zeit gelten; denn das Testament hatte

[100] Ubertin, Declaratio 168 — In einem ähnlich gelagerten Falle wissen wir, mit welcher Gründlichkeit derartige Befehle ausgeführt wurden. Als die Legenda major s. Francisci des hl. Bonaventura erschien, wurde auf dem Generalkapitel zu Paris (1266) im Gehorsam befohlen, alle früheren Legenden des hl. Franziskus zu vernichten. Es sollte nur mehr die neue Legenda Geltung haben. Selbst, wo man außerhalb des Ordens der alten habhaft werden könne. sollten sie vernichtet werden. Die Folge davon ist, daß heute z. B. nur sehr wenige Handschriften für die Viten des Celano vorhanden sind; vgl. Little, Definitiones, 678; über die Bedeutung des Verbotes: Bihl in: AFH 30 (1937). 274 f.

für den offiziellen Orden ein gewisses Odium an sich, weil es eben durch innere Kämpfe zu einer Streitschrift geworden war. Man kann darum annehmen, daß in der ersten Zeit die mündliche Überlieferung bei weitem die reichere war[101].

Überdies wird sicher mancher der Brüder sich angeregt gefühlt haben, neben der Regel auch das Testament in Verehrung seines Ordensvaters seinem Gedächtnis einzuprägen, zumal Franz solches immer wieder von seinen Brüdern verlangt hat. Bittet er doch am Schluß der Regula non bullata alle Brüder: „ut addiscant tenorem et sensum eorum que in ista vita ad salvationem anime nostre scripta sunt, et ista frequenter ad memoriam reducant“[102]. Diesem Ziel soll auch das von ihm im Testament geforderte Vorlesen des Testamentes mit der Regula bullata dienen. So wundert es uns nicht, daß sich eine Tradition bilden konnte, die wissen will, Franz habe den Willen gehabt, daß alle Brüder Regel und Testament auswendig kennten: „sciri ab omnibus“[103].

2. Sicher seit dem 15. Jahrhundert kommt eine andere Art mündlicher Überlieferung hinzu, die vielleicht für die Frage der Filiation noch entscheidender ist: das Vorlesen des Testamentes bei Tisch in den einzelnen Klöstern.

Der Brauch, die Regel und andere für die innere Ordenszucht wichtige Schriftstücke den versammelten Brüdern beim Kapitel oder bei Tisch vorlesen zu lassen, läßt sich im Orden eigentlich in allen Jahrhunderten nachweisen. Schon Franziskus selbst scheint ihn gekannt und gewollt zu haben. Schreibt er doch, wie schon erwähnt, im Testament vor, die Minister und Kustoden sollen bei allen Kapiteln, wenn sie die Regel vorlesen, auch das Testament vorlesen lassen (n.12). Bei vielen Redaktionen der Generalstatuten des Ordens finden wir die Vorschrift, neben der Regel sollen den Brüdern auch die betreffenden Statuten vorgelesen werden[104]. Für das Testament läßt sich dieser Brauch erst in den Ordensgesetzen aus dem ersten Jahrzehnt des 16. Jahrhunderts nachweisen. Aber mit Fug und Recht kann man annehmen, daß diese rechtliche Fixierung einen Brauch sanktionierte, der in einzelnen Klöstern und Provinzen sich längst eingebürgert hatte. Diesem Zwecke dienten ja manche der

[101] Die schriftliche Überlieferung soll damit durchaus nicht geleugnet werden. Manche der noch zu besprechenden Lesarten ließen sich sonst nicht erklären.

[102] cap. 24 — Analekten 26, Opuscula 62.

[103] Vgl. das Explicit von PM, S. 48.

[104] z. B. Statuta Narbonensia (1260), in: AFH 3 (1910), 502; die von Perpignan (1331), in: AFH 2 (1909), 278; Statuta Julii II, (1506). Firmamenta III, fol. 1 va. — Vgl. auch S. 204.

uns noch erhaltenen Handschriften des 15. Jahrhunderts (vgl. B_3, W_1 und das Explicit zu B_2)[105]. Es wird nicht zuviel behauptet sein, wenn man für die Zeit vorher schließt, daß die Brüder, die das Testament als bindendes Gesetz ansahen, der Mahnung des Heiligen in diesem Testament getreu, es der versammelten Brüdergemeinde immer wieder vorlesen ließen.

Nun wurde aber, wie das für die damalige Zeit selbstverständlich ist, nicht überall derselbe Text vorgetragen. Man hatte ja keinen „Textus receptus", wie es später der Text des Wadding für den Orden war, sondern man nahm den gerade in der Gegend oder in der Provinz gebräuchlichen Text. Diese Tatsache ermöglicht es nur allzu sehr, daß sich einzelne Traditionslinien des Testamentes (als solche muß man die einzelnen Familien doch ansehen) allmählich überschneiden. Das mußte um so eher geschehen, als ja die Minderbrüder nie fest an ihren Wohnsitz oder an ihre Provinz gebunden waren. Die großen Studienhäuser des Ordens, die besondere Art seiner Verwaltung, die Arbeit in den Missionsgebieten u. a. waren in dieser Hinsicht sehr dazu angetan, die verschiedenen Überlieferungen des Testamentes, die sich im Laufe der Zeit herausgebildet hatten, noch weiter zu vermengen.

So kommt es, daß sehr viele Handschriften charakteristische Merkmale mehrerer Familien tragen. Es fällt darum schwer, sie unbedenklich der einen oder anderen Gruppe einzuordnen.

In den Handschriften selbst zeigt sich, daß die einzelnen Schreiber oft zwei solcher Textüberlieferungen kennen, gleichsam zwischen beiden wählen, oder gar, wenn sie sich nicht entschließen können, beide in irgendeiner Form aufnehmen:

Statt des sonst allgemein überlieferten: „volo honorari, venerari et in locis pretiosis collocari" lesen B_1, B_3, Li und SFl in Testament n. 3: „volo honorare et revereri et in locis pretiosis collocare". Beide Formen der Überlieferung sind offensichtlich dem Schreiber von Bb (oder dem Schreiber seiner uns noch unbekannten Vorlage) geläufig. Er schreibt deshalb: „volo honorare, venerari et revereri et in locis pretiosis collocare".

Ebenso kennt die Textüberlieferung im Segen des Heiligen (Testament n. 13) eine zweifache Version: Die eine geht auf As zurück und liest: „confirmo vobis intus et foris istam sanctissimam benedictionem"; die andere auf An: „intus et extra". Zwischen beiden sucht der Schreiber von N zu vermitteln, wenn er setzt: „vonfirmo vobis intus et estra(!) vel foris istam sanctissimam benedictionem".

---

[105] S. 48.

Dasselbe versucht der Schreiber von N in Testament n. 3. Die allgemeine Überlieferung liest: „rogo quod colligantur". An liest jedoch: „volo quod colligantur". N verbindet beides und schreibt: „volo et rogo quod colligantur".

Am Schluß von Testament n. 10 lesen mit As die meisten Handschriften: „qui est dominus, protector et corrector totius fraternitatis"; daneben hat sich schon früh, wohl im Anschluß an das zwölfte Kapitel der Regula bullata[106], die Lesart gebildet: „corrector istius fraternitatis". Beide Lesarten sind dem Angelus Clarenus[107] und dem Schreiber von BM_2 bekannt. Sie schreiben deshalb: „dominus correptor et protector totius fraternitatis istius" (Clarenus) bzw. „dominus protector et corrector totius istius fraternitatis" (BM_2).

In Testament n. 7 heißt es in FO: „habitacula paupercula, que pro ipsis constituuntur", während man allgemein liest: „habitacula paupercula et omnia alia, que pro ipsis (eis) construuntur". Der von FO abhängige V_2 bringt beide Lesarten nebeneinander und setzt, um die Verdoppelung abzuschwächen, das zweite Verbum ins Futurum: „habitacula paupercula que pro ipsis construuntur et omnia alia que pro eis construentur".

V_1, B_1, Li lesen infolge eines Lesefehlers „meis" statt „nimis" in Testament n. 1: „quia cum essem in peccatis meis, michi videbatur amarum". Die Schreiber von K, Tr und D, oder der Schreiber ihrer gemeinsamen, uns unbekannten Vorlage, kannten neben dieser Lesart auch die allgemein übliche: „quia cum essem in peccatis, nimis michi videbatur amarum". Da sie sich für keine der beiden entscheiden wollen, setzen sie sie nebeneinander, zumal das einen ganz guten Sinn ergibt: „quia cum essem in peccatis meis, nimis michi videbatur amarum".

Manchmal schreitet die Vermengung bis zur offenkundigen Sinnlosigkeit fort. So heißt es in Testament n. 3: „rogo quod colligantur". Einige Handschriften lesen statt dessen: „rogo ut colligantur" (Dh, B_3, PM, Li). W_3 setzt beide nebeneinander: „rogo quod ut colligantur".

Die Beispiele ließen sich noch vermehren. Die angeführten genügen zur Illustration des Behaupteten. Man wird jedoch nicht fehlgehen, wenn man annimmt, daß sich die einzelnen Schreiber in den weitaus meisten Fällen für eine der ihnen bekannten Lesarten ent-

[106] „qui sit gubernator, protector et corrector istius fraternitatis" (Analekten 35, Opuscula 74); vgl. S. 83.

[107] Expositio regulae 7, S. 180.

schieden haben, und zwar aus Gründen, die im einzelnen nicht mehr ersichtlich sind.

Ein typisches Beispiel dafür ist PM. Er ließe sich seiner charakteristischen Lesarten wegen mehreren Handschriftengruppen zuordnen. Wollte man die mündliche Überlieferung nicht annehmen, dann wäre man genötigt, folgenden Sachverwalt zu postulieren: Der Schreiber von PM, der diese Handschrift 1460 in dem unbedeutenden Orte Zeelhem bei Diest in Flandern schrieb, hätte mehrere schriftliche Vorlagen des Testamentes bei sich gehabt und versucht, aus allen abweichenden Lesarten einen einheitlichen Text zu konstruieren (vgl. besonders die Lesarten von PM zu Testament n. 4 und 7). In Wirklichkeit wird die Sache so gewesen sein, daß der Schreiber in seinem Leben die verschiedenen Textüberlieferungen so oft gehört hatte, daß sie ihm nun von selbst in die Feder flossen.

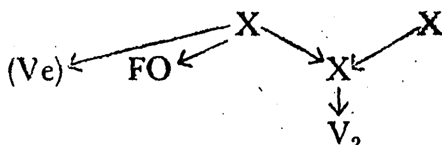
Trotz dieser Schwierigkeiten, die immer voll berücksichtigt werden müssen, kann man aus dem uns überlieferten Material doch einige Handschriftengruppen als einigermaßen selbständige Textüberlieferungen herausstellen. Aber, wie die Stemmata zeigen werden, gibt es innerhalb jeder Familie so selbständige Typen dieser Überlieferung, daß es einerseits nicht möglich ist, eine Handschrift ohne Zwischenglied von einer anderen abhängig sein zu lassen, und daß andererseits immer wieder von außen kommende Überlieferungen angenommen werden müssen[108].

1. a: die Handschriften FO und V_2, die zeitlich sicher einige Jahrzehnte auseinanderliegen. Sie charakterisieren sich als gemeinsame Zeugen einer Traditionslinie vor allem durch das Additamentum zum Segen am Schluß des Testamentes. V_2 ist neben der von FO ausgehenden Überlieferung noch durch eine zweite beeinflußt, die sich aus dem bisher bekannten Material nicht eindeutig festlegen läßt. An manchen Stellen findet sich eine Verwandtschaft zwischen FO und Ve (man beachte z. B., wie Ve das Additamentum zum Segen mit anderen Elementen der Überlieferung zu einem neuen Ganzen verarbeitet!). Diese Verwandtschaft ist allerdings nicht so groß, daß man Ve unbedenklich zu dieser Familie rechnen dürfte. Ve ist überhaupt innerhalb der gesamten Überlieferung einer der stärksten Einzelgänger[109]. Man kann für a folgendes Stemma aufstellen:

[108] Die einzelnen Familien erhalten als Sigel fortlaufend die Buchstaben des kleinen Alphabetes.

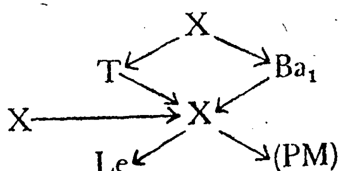
[109] Größere Verwandtschaft mit Ve zeigt BM_1, ebenfalls aus dem 14. Jahrhundert.

a =



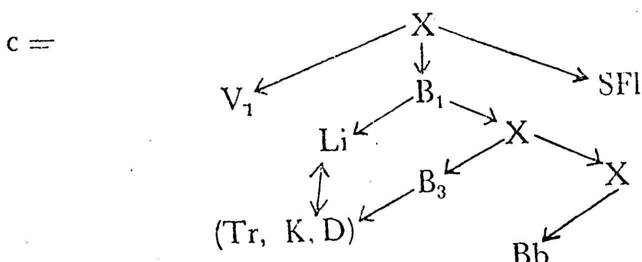
2. b: die Handschriften T, Ba_1 und Le, zu denen an gewichtigen Stellen PM hinzukommt, das aber offensichtlich mehr zu der noch zu behandelnden Familie d gerechnet werden muß. Die genannten Handschriften erweisen sich als zu einer gesonderten Gruppe gehörig, besonders durch folgende Lesarten: Testament n. 3: „volo colligere in locis illicitis et rogo"; Testament n. 5: „non propter cupiditatem pecunie vel recipiendi pretium laboris"; Testament n. 9: „non juxta (secundum) voluntatem meam sed suam, quia dominus est" u. a. Die beiden älteren Handschriften T und Ba_1 stehen trotz aller Gemeinsamkeiten schon sehr selbständig nebeneinander. Le (und mit ihm PM) sind von einem Text abhängig, der sowohl von T wie von Ba_1 beeinflußt ist. Le steht somit in einer Linie, die von T ausgeht, und in einer anderen, die von Ba_1 ausgeht. Er ergibt sich für b folgendes Stemma:

b =



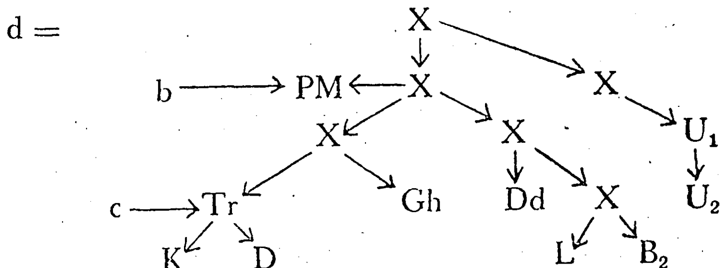
3. c: die Handschriften B_1, V_1, SFl, Li, B_3, Bb. Diese Gruppe, in der Bb eine derart gesonderte Stellung einnimmt, daß man es nur sehr schwer zu ihr hinzunehmen kann, erkennt man am ehesten am Schluß des Segens: „sanctissimam benedictionem. Deo gratias. Amen", das in Bb allerdings fehlt. (Dieses „Deo gratias" bestätigt sehr stark die Annahme, daß das Testament stellenweise schon im 14. Jahrhundert der versammelten Kommunität vorgelesen wurde [B_1 und V_1!], die dann am Schluß, ähnlich wie bei den liturgischen Lesungen etwa im Chorgebet antwortete: „Deo gratias".) — Bei aller Gemeinsamkeit stehen am Anfang dieser Überlieferungsreihe (14. Jhdt.!) schon drei sehr eigenständige Formen nebeneinander: V_1, B_1, SFl, so daß man gezwungen ist, für sie noch eine jeweils andere Beeinflussung anzunehmen. Von B_1 ist, die mündliche Überlieferung natürlich vorausgesetzt, Li abhängig, während man für B_3 und für Bb eine gemeinsame und für Bb noch eine gesonderte Beeinflussung annehmen muß, so daß Bb gewissermaßen an den äußersten Rand dieser Gruppe zu stehen

kommt. Von Li und B_3 dürfte eine Linie ausgehen, die sich in der Gruppe d bei K, Tr und D bemerkbar macht, aber so, daß über diese Linie eine rückläufige Bewegung sichtbar wird, indem Li sich von d beeinflußt zeigt. All das erweist, wie schwierig es ist, bei dieser Gruppe ein übersichtliches Stemma herzustellen. Ich gebe deshalb für c nur einen Versuch:



Soweit sich die Provenienz der Handschriften sicher feststellen läßt, stammen sie alle aus dem Gebiet der ehemaligen Sächsischen Provinz des Franziskanerordens. Mit den notwendigen Vorbehalten kann man also in dieser Gruppe einen Provinztext sehen.

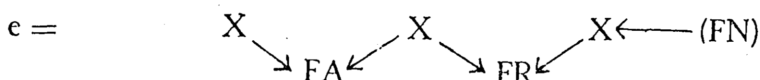
4. d: die Handschriften PM, U_1, B_2, Gh, L, Dd, K, Tr, D und U_2. Sie sind an der Transposition: „repraesentare debeant" in Testament n. 10 und an der Lesart: „non addere vel demere" (statt: minuere!) in Testament n. 12 mit Sicherheit zu erkennen[110]. Obschon alle diese Handschriften in einem Zeitraum von etwa 50 Jahren entstanden sind, ist es sehr schwer, ihre Abhängigkeit voneinander irgendwie sicher zu bestimmen, da neben den gemeinsamen Lesarten viele getrennte Überlieferungen angenommen werden müssen. Sicher ist, daß U_1 und U_2 gegenüber allen anderen, und unter diesen anderen wieder PM einerseits (vgl. Gruppe b) und K, D, Tr andererseits (vgl. Gruppe c) eine gesonderte Stellung haben. Will man für d ein Stemma versuchen, so mag das folgende ein ungefähr zutreffendes Bild geben:



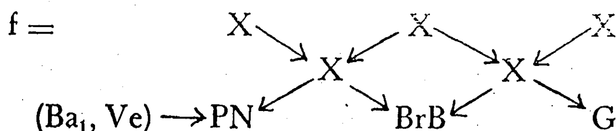
110 Eßer, Eine norddeutsche Handschriftengruppe, 151 ff. — Zu dieser Gruppe gehören auch BM_3 und BM_4 (vgl. S. 36, Anm. 111), die aber hier, wie auch Tr, nicht besonders berücksichtigt werden.

Die Handschriften der Gruppe d stammen alle aus dem Gebiet der ehemaligen Kölnischen Provinz des Franziskanerordens, so daß man auch in diesem Falle wieder von einem Provinztext sprechen kann.

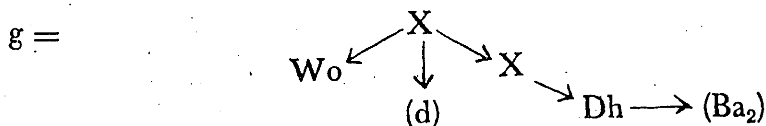
5. e: die Handschriften FA und FR, die sicher eine gemeinsame Überlieferung haben, aber auch jede wieder eine gesonderte. Von diesen läßt sich nur sagen, daß die von FR gesondert benutzte Überlieferung irgendwie in der Traditionslinie steht, die auf FN zurückgeht:



6. f: die Handschriften BrB, PN, G. Diese Gruppe ergibt ein sehr seltenes Stemma. Sicher ist, daß alle drei auf eine gemeinsame Linie zurückgehen. Man muß aber für PN und BrB einerseits, und für G und BrB andererseits eine gesonderte Beeinflussung annehmen. PN zeigt sich überdies noch von Ba_1 und Ve abhängig. Diese Gruppe, vor allem PN, ist die einzige, von der sich ein unmittelbarer Einfluß auf die Drucke beobachten läßt. Es ergibt sich also für f folgendes interessante Stemma:



7. g: die beiden englischen Handschriften Wo und Dh, die unverkennbare gemeinsame Züge tragen, die aber auch, vor allem Dh, worüber an anderer Stelle noch zu handeln sein wird, so eigenständig sind, daß sie schwerlich so eng zusammengefaßt werden können wie die vorhergehenden. An manchen Stellen zeigt sich Ba_2 von Dh beeinflußt. Auch läßt sich eine Wirkung dieser Familie auf d nicht leugnen. Es ergibt sich für g folgendes Stemma:



Damit ist aber nur ein ganz geringer Teil der Handschriften erfaßt. Sicher ließen sich noch andere Familien ausfindig machen; so besteht z. B. zwischen An und N ein Zusammenhang, von dem an manchen Stellen FO nicht auszuschließen wäre. Verwandtschaft besteht auch zwischen Is_1, Is_2, BM_2 und wieder Ve. Gewisse, ganz

allgemeine Übereinstimmungen finden sich zwischen E, MS, W_1, Ba_2, W_2 und wieder Ve; von diesen stehen sich MS und W_2 besonders nahe. Wollte man aus diesen Gruppen bilden ähnlich den angeführten (a—g), so hätte man mehr Ausnahmen als Gemeinsamkeiten. Es wirkt sich eben hier, genau wie bei a—g, eine Komponente aus, die alle Bemühungen, die Filiation zu bestimmen, zunichte macht. Diese Komponente ist die mündliche Tradierung, wie wir sie oben gekennzeichnet haben.

3. Das Material der handschriftlichen Überlieferungen

Von den oben (S. 27) aufgezählten Handschriften konnten zu einer genauen Untersuchung für diese Arbeit folgende herangezogen werden [111]:

aus dem 13. Jahrhundert: As.
aus dem 14. Jahrhundert: FN, V_1, Ah, Wo, T, Ba_1, FO, Dh, B_1, BM_1, Is_1, SFl, Ve.
aus dem 15. Jahrhundert: BM_2, BrB, FA, B_3, PM, Ba_2, U_1, Tr, Bb, B_2, Li, Gh, W_1, L, BM_3, Dd, E, FR, Is_2, Le, MS, N, PN, V_2, W_2, W_3.
aus dem 16. Jahrhundert: BM_4, K, D, U_2, G.

Das durch diese Handschriften überlieferte Textbild ist sehr vielgestaltig. Ehe ich der endgültigen Fixierung des Textes des Testamentes nähertrete, will ich im folgenden zunächst eine genaue Übersicht über diese gesamte handschriftliche Überlieferung geben. Ich lege dabei den Text des bisher ältesten Textzeugen, des cod As, zugrunde [112] und verzeichne jeweils die abweichenden Lesarten der anderen Handschriften [113]. Das ist aus mehreren Gründen notwendig:

1. Da die Lesarten in der Reihenfolge der Handschriften gegeben werden, wie sie S. 27 ihrer zeitlichen Entstehung nach ange-

[111] Erst nach Fertigstellung dieser Arbeit war es mir möglich, Kollationen der Handschriften BM_1, BM_3, BM_4 und Tr zu erhalten. Sie halten sich ganz in dem hier gebotenen Rahmen und bieten keine wesentlich neuen Lesarten. — Die Londoner Handschriften verglich Frau Dr. S. Erdmann, Köln; die Trierer Handschrift P. Dr. S. Clasen OFM. Beiden gilt mein besonderer Dank.

[112] Eine der bisherigen kritischen Ausgaben zugrunde zu legen, würde die Arbeit nur erschweren; deshalb wurde der zeitlich früheste Text genommen.

[113] Die Kapiteleinteilung wird von Boehmer übernommen; nur der dritte Abschnitt wird unterteilt. — Vereinzelte Lese- oder Schreibfehler und unbedeutende Transpositionen bleiben unberücksichtigt.

ordnet wurden, ergibt sich durch eine solche Zusammenstellung die beste Übersicht über die äußere Textgeschichte des Testamentes.

2. Durch diese Zusammenstellung soll nochmals die Richtigkeit der These bewiesen bzw. ihre genaue Nachprüfung ermöglicht werden, daß das Testament auf zwei Wegen überliefert wurde: auf dem schriftlichen und vor allem auf dem mündlichen.

3. Ebenso soll die Tatsache der Nachprüfung zugänglich gemacht werden, daß alle Handschriften des 14. Jahrhunderts schon einen der äußeren Formulierung nach sehr eigenständigen Text bieten. Will man aber über deren Bedeutung für eine kritische Edition des Testamentes verhandeln, so muß dieser Text genau mitgeteilt werden.

4. Eine möglichst umfangreiche Darstellung des gesamten kritischen Apparates ist die unerläßliche Voraussetzung dafür, in einem späteren Kapitel auf dem Wege über innere Kriterien zu dem Text des Testamentes zu kommen, der der originalen Niederschrift desselben am nächsten kommt; denn — das darf hier schon vorweg behauptet werden — die Textgeschichte des Testamentes ist aus verschiedenen Gründen gesondert gelagert, so daß man auf dem bisher üblichen Wege, derartige Fragen zu lösen, nicht zu einem befriedigenden Ziele kommt.

Der Vollständigkeit halber werden zu dieser Untersuchung auch die wichtigsten alten Drucke des Testamentes herangezogen, zumal sie eine Textgestalt des Testamentes bieten, die sich durch keine der Handschriften erklären läßt. Unter der Sigel „fir“ wird der Text der Firmamenta (fol 16 vb—17 rb), unter „sp“ der Text des Speculum Minorum (fol 21 ra—21 vb) und unter „w“ der Text des Wadding (Opuscula, S. 120—124) berücksichtigt.

Testamentum beati Francisci

So As. — Aus der Fülle der Überschriften seien nur folgende als Auswahl geboten:

In der von As gebotenen Form: Wo, FO, V_2, Is_1, der aber hinzufügt: „quod fecit in morte sua“. — Incipit sacrum testamentum sancti Francisci: FN. — — Incipit testamentum beati Francisci: In nomine Patris et Filii et Spiritus sancti: B_2, L. — — Incipit testamentum beati patris nostri Francisci, ad quod fratres non tenentur: FA (verbessert!). — — Incipit testamentum beatissimi (B_3, Bb, BM_2: sanctissimi) patris nostri Francisci: B_3, Bb, Gh, Is_2, BM_2, PN, K, D, — fir, sp. — — Alle anderen haben ähnliche Überschriften, außer Dd und E, bei denen der Titel fehlt.

1. Dominus[1] ita dedit michi fratri[2] Francisco incipere faciendi[3] penitentiam: Quia cum essem in peccatis[4] nimis[5] michi videbatur[6] amarum videre leprosos; et[7] ipse dominus conduxit[8] me inter illos[9] et feci misericordiam[10] cum illis[11]. Et[12] recedente me ab ipsis[13] id quod videbatur michi[14] amarum, conversum fuit[15] michi in dulcedinem[16] animi[17] et corporis. Et[18] postea parum steti et exivi de seculo.

1. Dominus dedit michi fratri Francisco ita incipere: t r s p : a, c, d, f — Is_1, Ve, W_1, Is_2 — fir, sp. — — Dominus dedit michi fratri Francisco incipere: g — w. — — Non (!) dedit michi ita fratri incipere: W_3. — — Dominus ita ... dominus conduxit me: o m : E. — —[114]. — **2.** fratri: o m : Dh, PM. — **3.** facere: a, c (außer Bb), d, f, g — FN, Ba_1, Is_1 (verbessert!), Ve, BM_2, Ba_2, W_1, FR, Is_2, MS, W_2. — fir, sp, w. — — incipere et facere: SFl, Li. — — incipere statum faciendi: Le. — — incipere penitentiam facere et cum essem: Dh. — **4.** meis: a d d : K, D. — **5.** meis s t a t t : nimis: V_1, B_1, Li. — **6.** videbatur michi: t r s p : g — Ba_1, Is_1, W_3, PM, U_1, L, PN, W_2, K, U_2, G. — — asperum et: a d d : b. — **7.** Sed: a, c (außer Bb), d, f, — Ve, Ba_2. — w. — **8.** posuit: BM_2. — — adduxit: w. — **9.** ipsos: FN, V_1, B_1, Is_1, SFl, Ve, BM_2, B_3, W_1, Is_2, V_2. — — leprosos: FO. — **10.** penitentiam: U_1 (unverbessert!), U_2. — **11.** ipsis: Ve, Gh, Dd, PN. — **12.** Et recedente me ab ipsis: o m : Le. — **13.** illis: FN, Wo, T, Ba_1, BM_2. — — hiis: FO. — — eis: Gh. — **14.** michi videbatur: t r s p : Ba_2, Gh, D. — — quod primo videbatur michi: B_3, Bb. — — quod videbatur amarum: a. — **15.** est: Dh, Is_1, Ba_2, K. — — michi fuit: t r s p : T, U_2. — **16.** dulcedine: Gh, FR. — **17.** anime: alle außer: An, W_3, FR, N. — **18.** Et: o m : V_1, FO, SFl, E, MS, W_2. — — Et postea ... de seculo: o m : FA. — — Et parum steti et exivi de hoc seculo: B_3. — — Et postea steti parum et exivi seculo: Li.

2. Et dominus dedit michi talem[1] fidem in ecclesiis[2], ut ita simpliciter orarem[3] et dicerem: Adoramus te[4], domine jhesu christe[5], et[6] ad omnes ecclesias tuas[7], que sunt in toto[8] mundo et[9] benedicimus tibi, quia per sanctam[10] crucem tuam[11] redemisti mundum.

1. tantam: a — An, Is_2, N. — — talem: o m : E. — — Et dominus talem fidem dedit michi: t r s p : BrB, G. — **2.** suis: a d d : a, c — Ba_2, E, MS, W_2, G — w. — **3.** adorarem: d — Ve, BrB, PN, W_1 (verbessert!) — fir, sp. w. — **4.** sanctissime: a d d : a, c, d, — Ve, BrB, Is_2, PN — fir, sp. w. — **5.** hic: a d d : d, f — FN, An, Is_1, Ve, B_3, BM_2, Ba_2, Bb, W_1, E, FR (verbessert!), Is_2, MS, W_2 — fir, sp, w. — **6.** et: o m : g — FA, N. — — et ubique ad omnes: Is_1. — **7.** tuas: o m : FO, BM_2. — **8.** universo: W_3. — **9.** et: o m : b — Wo. — **10.** sanctam: o m : An, SFl, Le, N (unverbessert!). — **11.** crucem tuam sanctam: t r s p : U_1. — — per sanctam crucem tuam: o m : Wo.

---

[114] Erklärung der Abkürzungen: a d d charakterisiert Hinzufügungen zu dem durch die Zahl kenntlich gemachten Wort; o m das Fehlen der angegebenen Worte; t r s p gibt die angegebene abweichende Wortstellung an. Steht keines dieser Sigel, dann ist der im Apparat gebotene Text statt des durch die Zahl kenntlich gemachten Textes des cod As zu lesen. — Außer den S. 36 angegebenen Lesarten werden auch vereinzelte, unbedeutende Auslassungen eines Wortes im kritischen Apparat übergangen.

3 a. Postea dominus dedit michi[1] et dat[2] tantam fidem[3] in sacerdotibus, qui vivunt secundum[4] formam[5] sancte ecclesie romane[6] propter ordinem[7] ipsorum quod si facerent michi persecutionem[8] volo recurrere ad ipsos[9]. Et si haberem tantam sapientiam quantam salomon habuit, et[10] invenirem pauperculos[11] sacerdotes huius seculi[12], in parrochiis[13] quibus morantur, nolo predicare ultra[14] voluntatem ipsorum[15]. Et[16] ipsos et omnes alios volo timere[17] amare[18] et honorare sicut meos dominos[19]. Et nolo in ipsis considerare[20] peccatum, quia filium dei discerno[21] in ipsis[22], et domini mei sunt. Et[23] propter hoc facio, quia[24] nichil video corporaliter[25] in hoc seculo de ipso altissimo filio dei nisi sanctissimum[26] corpus[27] et sanctissimum[28] sanguinem suum[29] quod[30] ipsi[31] recipiunt et ipsi soli aliis[32] ministrant[33].

1. dedit michi dominus: t r s p : d, f — FN, An, SFl, Ve, BM_2, Is_2, N — fir, sp, w. — — Postea dedit michi et dat: Wo, Ba_2. — **2.** et dat: o m : W_3, PM, B_2, Gh, W_1 (unverbessert!), L, Dd, E, MS, W_2, K, D. — **3.** ut: a d d : Dh. — **4.** secundum: o m : Wo. — **5.** ordinem: Wo, G. — — normam: U_1, U_2. — — regulam: L. — **6.** romane ecclesie: t r s p : alle außer b. — **7.** ordinacionem: Ba_1, Dh. — — propter ordinem ipsorum: o m : FN, BM_2, L. — **8.** facerent me perfectiorem: W_3. — — tamen: a d d : BM_2, Ba_2, FR. — **9.** eos: g — Le (unverbessert!). — **10.** si: a d d : Wo, W_3, Ba_2. — **11.** pauperes: L. — **12.** huius seculi. o m : FA, FR (unverbessert!), N. — — seculi, qui in parrochiis morantur, nolo: Dh. — **13.** ecclesiis: Ve, BM_2, BrB, W_1, E, FR, Is_2, MS, PN, W_2 — w. — — in: a d d : alle außer: FA, PM, U_1, Dd, Gh, U_2. — **14.** contra: f — Li, W_1, Is_2 — fir, sp, w. — **15.** eorum: a — Ba_1 (unverbessert!), Dh, Is_1, PM, Bb, B_2, Li, Dd, K, D. — — ipsorum (eorum) voluntatem: t r s p : d. — **16.** Sed: Ba_2. — — Et ipsos volo omnes honorare sicut meos dominos: Dh. — **17.** tenere: V_1. — — timere: o m : b. — — et: a d d : W_1 (unverbessert!), FR, Li. — **18.** amare: o m : U_2. — — honorare et amare: t r s p : T, FR, Le. — — amare, timere et honorare: t r s p : D. — **19.** sicut meos dominus: o m : Ba_1. — — dominos meos: trsp: Wo, W_1, Dd, FR, MS. — **20.** considerare in ipsis: t r s p : Wo, U_2. — **21.** cerno: PN — w. — — in ipsis filium dei discerno: t r s p : Dh. — **22.** eis: a — Ve, BrB, BM_2, W_3, Ba_2, Is_2, G. — **23.** Et: o m : FO — fir, sp, w. — — hoc: a d d : Ve, B_2, PM, Dd. — — hec: a d d : Ba_2, Gh, L, K, D — fir, sp. w. — **24.** facio quia: o m : Dh. — **25.** nichil aliud video corporaliter: Wo. — — corporaliter video: t r s p : d (außer D) — Is_2. — — video corporale: Dh. — **26.** altissimum: V_2. — — sacratissimum: G — **27.** eius: a d d : b, f. — — suum: a d d : W_2, MS. — **28.** sanctissimum: o m : a, b, c (außer Bb), f — An, Dh, BM_2, Ba_2, W_1, E, FR, Is_2, MS, N, W_2, K — fir, sp, w. — **29.** suum: o m : b — FO, B_2, PM, U_1, Dd, K, U_2. — — ejus: Gh. — **30.** que: U_1, L, U_2. — — quem: f — Ve. — **31.** ipsi conficiunt et recipiunt et ipsi soli hoc alijs amministrant: PM, Le. — ipsi conficiunt et ipsi soli aliis administrant: G. — — ipsi accipiunt et ipsi soli alijs ministrant: B_3 (verbessert!). — — ipsi recipiunt et ipsis solis et alijs amministrant: W_3. — **32.** aliis: o m : U_1, U_2. — **33.** administrant: a, f — An, Wo, Ba_1, Is_1, PM, W_3, Ba_2, U_1, Gh, L (verbessert!), Le, N, PN, K, D, U_2 — w. — — ministrabant: T.

3 b. Et hec[1] sanctissima[2] misteria[3] super omnia volo[4] honorari[5], venerari[6] et in locis pretiosis collocari[7]. Sanctissima[9] nomina[10] et

verba eius[11] scripta, ubicumque invenero in locis illicitis, volo colligere[12], et rogo[13] quod[14] colligantur et in loco honesto[15] collocentur.

1. hec: o m : W_3, Bb (unverbessert!). — 2. sacratissima: PM, Le. — — sancta: Ba_1. — — sacrificia: FO. — 3. ministeria: FA, U_1, U_2. — 4. volo super omnia: t r s p : U_1, L, U_2 — fir, sp, w. — — super omnia: o m : a — BM_2, B_3. — 5. honorare: alle außer: FN, Wo — fir, sp, w. — — et: a d d : alle außer: An, Wo, W_3, Bb, N. — 6. revereri: B_1, SFl, B_3, Li. — — venerari et revereri et: Bb. — — super omnia: a d d : a. — 7. pretiosissimis: Dh. — — propriis: Ba_1. — — honestis: Ba_2. — — speciosis: Li. — 8. collocare: a, c, e — Dh, Ve, BrB, W_3, U_1, L, U_2, G. — 9. vero: a d d : FR, Is_2. — — quoque: a d d : Gh. — 10. eius: a d d : Is_1, BM_2, Gh, Dd. — — nomina: o m : T. — 11. eius: o m : BM_2, Dd. — — ipsius: a, c (außer Bb) — Ve, Ba_2. — — eius scripta: o m : FR, Bb, Gh. — — scripta: o m : Ve. — — ipsius verba scripta: t r s p : a. — 12. invenero volo colligere in locis illicitis: t r s p : b. — 13. volo: An. — — volo et rogo: N. — — et rogo: o m : FA. — 14. ut: Dh, B_3, PM, Li. — — quod ut colligantur: W_3. — — quod colligantur: o m : FR. — 15. in locis honestis: Ve, Ba_2, Gh, W_1, Dd, MS, W_2, D.

3 c. Et omnes theologos et[1] qui ministrant[2] sanctissima[3] verba divina[4] debemus honorare[5] et venerari sicut[6] qui ministrant nobis spiritum et vitam.

1. et: o m : a — V_1, Dh. — — et qui michi ministrant: Le. — 2. ministrabant: T (unverbessert!). — — nobis: a d d : Is_1, Ve, B_3 (verbessert!), Ba_2, W_1 (verbessert!), Gh, L, Dd, E, Is_2, MS, PN, W_2, K, D — fir, sp, w. — 3. sanctissima: o m : Wo, Ve, B_3, W_3, Bb, W_1 (unverbessert!), Gh, D (unverbessert!). — — verba sanctissima: t r s p : b — B_2. — — verba dominica sanctissima: Dh. — 4. divina: o m : b — Dh. — 5. honorari: FN. — — honorare, venerari: N. — — honorare et: o m : fir, sp. — 6. eos: a d d : w. — — illos: a d d : T, Le. — — sicut qui ministrant nobis spiritum et vitam: o m : Ba_1.

4. Et postquam dominus[1] dedit michi[2] de fratribus, nemo ostendebat[3] michi, quid[4] deberem facere, sed[5] ipse altissimus[6] revelavit[7] michi, quod[8] deberem vivere secundum formam[9] sancti[10] evangelii. Et ego paucis[11] verbis et simpliciter feci[12] scribi[13]; et dominus papa confirmavit michi[14]. Et illi[15] qui veniebant ad recipiendam[16] vitam[17], omnia que habere[18] poterant, dabant pauperibus[19]. Et erant[20] contempti tunica una[21] intus et foris repetiata[22] cum cingulo et brachis[23]. Et nolebamus plus habere[24]. Offitium dicebamus[25] clerici secundum alios[26] clericos; layci[27] dicebant pater noster. Et satis[28] libenter manebamus in ecclesiis[29]. Et eramus ydiote et subditi omnibus.

1. dominus: o m : FO. — — deus: W_3. — — dedit michi dominus: t r s p : Ba_1, Is_1, Ve, B_3, PN, K. — 2. curam: a d d : w. — — de fratribus nemo ostendebat michi: o m : W_3. — 3. ostendit: V_1, Is_1. — — michi ostendebat: t r s p : b. — 4. quod: Is_2. — — quid debebam: K. — — quid facere deberem: t r s p : Brb. — 5. et altissimus revelavit michi: An. — 6. dominus (s t a t t : altissimus): Ve. — 7. donavit: W_3. — 8. ego: a d d : a, b, c, d (außer L), g — FN, BM_2, W_1, FR, E, G — fir, sp. — 9. regulam: B_2. — 10. sancti: o m : b — V_1, PM,

B_2, Dd, MS, W_2. — **11.** paucis verbis feci simpliciter scribi: U_1, U_2. — — paucis verbis simpliciter feci scribi: B_2, Dd. — — paucis verbis simplicibus feci scribi: L. — — paucis verbis et simplicibus feci scribi: b, f — Ve, PM, E — w. — — paucis et simplicibus verbis feci scribi: Gh, K, D. — **12.** eam: a d d : D. — **13.** regulam: a d d : FN (verbessert!), Ba_2, Bb, MS, W_2. — — scribere: Dh. — **14.** michi: o m : W_3 (fügt es ein nach: qui veniebant). — **15.** illi: o m : An, N. — — aliqui (s t a t t : illi qui): Dh. — **16.** recipiendum: f — Ba_1, Is_1, Ve, BM_2, B_3, W_3, U_1, Bb, B_2, L, Dd, MS, D, U_2 — fir, sp, w. — **17.** istam: a d d : a, b, c (außer V_1), e, f — FN, An, Is_1, Ve, BM_2, PM, Ba_2, B_2, W_1, Dd, E, Is_2, MS, N, W_2 — fir, sp, w. — — eternam: a d d : V_1. — — nostram: a d d : Gh, L, K, D. — — ad vitam istam recipiendam: t r s p : Is_2. — **18.** habere: o m : Dh. — — habebant: Bb (o m : poterant). — **19.** pauperibus erogabant: a, c (außer Bb) — BrB, G — w. — **20.** eramus: a, c, e — Ve, Gh, W_1, E, MS, PN, W_2, K, D, G. — **21.** una tunica: t r s p : d — Ba_1, Ba_2, Is_2, MS, PN. — — unica tunica: Dh. — **22.** repetiata intus et foris: t r s p : Wo. — — repeciebat: Ba_1. — — repetiata: o m : Dh. — — qui volebant: a d d : a, b, c, — FN, An, Is_1, Ve, BM_2, W_3, W_1, E, MS, N, PN, W_2, G — fir, sp, w. — — qui volebant habebant aliam tunicam sub illa: a d d : PM, Le. — **23.** cum cingulo et brachis: o m : Dh, Gh, L, Dd, K. — — et cingulo et brachis: a — Ve. — — et cingulo cum brachis: T, Ba_1. — — cum cingulis et brachis: Wo. — **24.** Et nolebamus plus habere: o m : Ve. — — habere plus: t r s p : a — Is_1. — **25.** nos: a d d : a — Wo, Ve, Is_1, BrB, FA (verbessert!), Ba_2, W_1, E, Is_2, MS, W_2, G — w. — **26.** alios: o m : B_1, Li (unverbessert!). — **27.** vero: a d d : Dd, K, D, G. — **28.** satis: o m : Ba_1. — — simul (s t a t t : satis libenter): Dh. — **29.** locis: B_2. — — derelictis: a d d : Wo, PM, Ba_2, B_2, Gh, L, Dd. — — pauperculis derelectis: a d d : K. — — pauperculis et derelictis: a d d : B_3 (verbessert), PN, D — fir, sp, w.

5. Et[1] ego manibus meis laborabam[2] et volo laborare. Et omnes[3] alii[4] fratres firmiter volo[5] quod[6] laborent de laboritio[7] quod pertinet ad honestatem[8]. Qui nesciunt, discant[9], non propter cupiditatem recipiendi[10] pretium laboris, sed propter[11] exemplum et[12] ad[13] repellendam[14] otiositatem. Et quando non daretur[15] nobis pretium laboris[16], recurramus[17] ad mensam domini[18] petendo[19] helymosinam[20] hostiatim.

1. Et: o m : FN. — **2.** laboravi: d (außer K), g — Li, W_1. — — volo laboram: K. — **3.** omnes: o m : Wo, Le, MS, W_2. — — et alios fratres meos volo: t r s p : Le. — **4.** alii: o m : An, FR (unverbessert!), PM. — — alios: V_1, W_2, N. — **5.** fratres mei firmiter volo: Ve. — — et omnes fratres meos volo firmiter: PM. — — firmiter: o m : b, — An, Wo Ba_2, B_2, Gh, Dd, N, K. — — volo similiter quod laborent, dummodo laborent quod pertinet ad honestatem: b. — **6.** ut: SFl, Ba_3, Li. — — volo quod: o m : V_2. — **7.** de labore qui pertinet: W_2. — **8.** Et: a d d : d, f — FN, An, Dh, Is_1, Ve, BM_2, Ba_2, Bb, W_1, E, FR, Is_2, MS — fir, sp, w. — — Si nesciunt: V_2 (o m : Qui). — **9.** addiscant, nec propter: sp. — — discant, et non: U_1. — **10.** cupiditatem pecunie vel recipiendi precium: b — PM. — — recipiendum: PM, Is_2 (unverbessert!). — — recipiendi pecuniam laboris: Ba_2. — — recipiendi pecuniam pretium laboris: V_2. — **11.** bonum: a d d : f — Is_1, Ve, Ba_2, Bb, W_1, E, FR, Is_2, — fir, sp, w. — **12.** et: o m : g. — **13.** ad: o m : MS, W_2. — — et expellenda ociositate: Ba_1. — **14.** repellendum Dd, PN — fir, sp, w. — — expellendam: T, Gh, K, D. — — reprimendam: E.

— **15.** datur: FN, Dh, U_1, W_2, U_2. — — dabatur: B_1 (unverbessert!), B_3, Bb, Li. — — darent: Is_1. — — daret: Ba_2. — **16.** nobis pretium laboris: o m : Dh. — — laboris: o m : An. — **17.** recurrebamus: b — Wo, B_1 (verbessert!), B_3, PM, Bb, B_2, Li, Gh, L, Dd, K, D. — **18.** dei: W_3. — — Domini confidenter: N. **19.** petens: Wo. — **20.** elemosinas: Ve.

6. Salutationem[1] michi dominus revelavit[2], ut diceremus[3]: Dominus[4] det tibi pacem.

1. hanc: a d d : fir, sp. w. — **2.** dominus michi revelavit: t r s p : An, FA, Bb, MS. — — revelavit michi dominus: fir, sp, w. — **3.** dicerem: d, g, — BM_2, FR, MS, V_2, W_2, G. — **4.** deus: T, Le. — — dominus: o m : Ba_1.

7. Caveant[1] sibi fratres, ut[2] ecclesias[3], habitacula paupercula[4] et omnia[5] que[6] pro ipsis construuntur, penitus[7] non recipiant[8], nisi[9] essent[10] sicut[11] decet sanctam[12] paupertatem, quam[13] in regula promisimus[14] semper ibi hospitantes[15] sicut advene et peregrini[16].

1. In habitaculis et (in: a d d : W_1, E) ecclesiis, in quibus manere debemus, sive sint facta sive (sint: a d d : BM_2) facienda (fienda, ita: W_1, E) precipio firmiter (sic: a d d : FN) quod ubicumque sunt fratres, caveant sibi (se: E), ut ecclesias et habitacula...: FN, BM_2, W_1, E. — — In habitaculis in quibus manere debemus sive sint facta sive fienda, precipio firmiter quod ita sint, ut caveant sibi...: Is_1. In habitaculis et in ecclesiis, in quibus manere debemus sive sint facta sive facienda precipio quod (quod: o m : PM, B_2) firmiter ita sit (ita sit: o m : PM, B_2), quod caveant sibi fratres, ut ecclesias: PM, U_1, L, B_2, U_2. — — Precipio firmiter fratribus universis, ut ecclesias...: Gh. — — Caveant igitur fratres, ut ecclesias...: V_1, T, Ba_1, N. — — Caveant ergo fratres, ut..., Wo, Le. — — Caveant fratres, ut ecclesias...: Dd. — — Et caveant sibi fratres, ut ecclesias...: e — **2.** ut habeant ecclesias, id est habitacula paupercula. Et omnia alia...: BrB. — — ut habeant ecclesias et habitacula paupercula: et omnia alia...: G. — — ut ecclesiarum paupercula habitacula et omnia alia...: Le. — — ut ecclesias et habitacula sint paupercula; et omnia alia...: FR. — **3.** et: a d d : a, d (außer V_1), e — Ve, BM_2, Gh, L, Dd, Is_2, PN, W_2, D — fir, sp, w. — — aut: a d d : Dh. — — seu: a d d : Ba_2. — **4.** habitacula paupercula: o m : Is_1. — — paupercula habitacula: t r s p : b. — — paupercula: o m : FN, B_1 (verbessert!), Ve, BM_2, Ba_2, W_1, PN, K — fir, sp. w. — **5.** et omnia: o m : a — Ve, Gh. — — et alia omnia: Wo. — — alia: a d d : alle außer: FO, Ba_1, Ba_2, V_2, Gh. — **6.** que pro eis constituuntur: Wo. — — que in ipsis construunter: Ba_1. — — que in ipsis continentur: T. — — que pro eis construuntur: MS. — — que pro ipsis constituuntur: An, FO, N. — — que pro ipsis construuntur: et omnia alia que pro eis construentur: V_2. — **7.** quod penitus ea non recipiant: a — B_1, SFl, FR. — — ea quod penitus non recipiant: Is_1. — — quod ea penitus non recipiant: B_3, K. — — quod (quia) penitus non recipiant ea: PM, U_1, B_2, Dd, Gh, D, U_2 — — quod penitus non ea recipiant: Li. — — construuntur penitus non recipiant ea: L. — — penitus: o m : b — Wo, W_1 (unverbessert). — **8.** non recipiant: o m : MS. — recipiantur: N. — **9.** nisi secundum quod deceat sanctam paupertatem: Ba_1. — — nisi esset secundum quod decet sanctam paupertatem: W_3. — **10.** essent: o m : Dh, T, Le. — — sint: Wo. — — fuerint: G. — **11.** sicut dictum est secundum sanctam paupertatem: FO. — — sicut dictum est sanctam paupertatem: V_2. — — ut decet sanctam paupertatem:

Ba_2. — — sicut decet secundum formam paupertatis: BM_2 — — sicut decet secundum sanctam paupertatem: L, PN — fir, sp. — — sicut docet s. p.: N. — **12.** formam paupertatis: FN, BM_2. — — sancte paupertati: FA. — **13.** quam in regula promisimus: o m : Ba_2. — — quam cristo promisimus: b. — **14.** professi sunt: U_1. — — promisimus observare: Ve, L. — **15.** habitantes: a, b — Dh, Ve. — **16.** peregrini et advene: t r s p : Ve.

8. Precipio firmiter[1] per obedientiam[2] fratribus universis, quod[3] ubicumque sunt[4], non audeant[5] petere[6] aliquam[6a] litteram in curia romana[7] per se[8] neque[9] per[10] interpositam personam, neque[11] pro ecclesia neque[12] pro alio loco[13] neque[14] sub[15] spetie predicationis neque[16] pro persecutione suorum corporum[17]; sed ubicumque non fuerint recepti[18], fugiant in[19] aliam[20] terram ad faciendam[21] penitentiam cum benedictione dei[22].

1. firmiter: o m : SFl. — **2.** per obedientiam: o m : a, c, — FR, Li, D. — — fratribus universis per obedientiam: t r s p : An, Dh, Is_1, BM_2, W_1, E, Le, MS, N, W_2, K. — **3.** ut: Gh. — **4.** sint: e — Dh, PM. — **5.** vadant: a. — — audeat: K. — **6.** tenere: V_1, B_1 (unverbessert!), SFl. — — obtinere: B_1 (verbessert!), B_3, Li. — **6a.** aliquam: o m : MS, W_2. — **7.** in curia romana: o m : BM_2 — — neque: a d d : Wo. — — nec: a d d : Dh. — **8.** per se neque per interpositam personam: o m : An, K. — — per se neque: o m : N. — **9.** nec: Dh, PM, U_1, L, Dd, MS, W_2, U_2 — fir, sp, w. — — vel: a, b, c (außer Bb) — FN, Ve, BM_2, Ba_2, B_2, Gh, W_1, FR, Is_2, D. — **10.** per: o m : Ba_1, B_1, FA (unverbessert!), W_3, PM, B_2, Gh, L, FR. — **11.** nec: PM, U_1, U_2. — — neque pro ecclesia: o m : a, c (außer Bb) — FR. — — Dh geht von „per interpositam personam“ sofort zu den Schlußworten des Abschnittes über: „cum benedictione dei“, indem er alles andere tilgt. — **12.** nec: PM, U_1, Bb, V_2, U_2 — w. — **13.** aliquo loco: Wo, Is_1, Ve, BM_2, W_3, Ba_2, Bb, Gh, W_1, L, E, Is_2, N, MS, PN, V_2, W_2, D, G. — — loco aliquo: c (außer Bb) — FO, BrB, FR. — **14.** nec: V_1, B_1, SFl, PM, U_1, MS, V_2, W_2. — — neque: o m : BM_2. — **15.** pro: FO, Ba_2, Bb. — **16.** nec: SFl, MS, V_2, W_2. — — neque persecutionis: Wo. — — neque propter persecutionem: FR, N. — — nec pro persecutore: MS. — **17.** corporum suorum: t r s p : T, PM, B_2, Gh, L, Le, Dd, K, D. — **18.** in una terra: a d d : Is_1. — **19.** ad: d — W_1, MS, V_2, W_2 — w. — **20.** alienam: fir, sp. — **21.** faciendum: An, Le, MS, PN — fir, sp, w. — — faciendo: N. — **22.** domini: V_2. — — cum benedictione dei: o m : Wo.

9. Et[1] firmiter volo obedire ministro generali[2] huius[3] fraternitatis et[4] alii[5] guardiano quem sibi placuerit michi dare. Et[6] ita volo esse captus[7] in manibus suis[8], ut non possim ire[9] vel facere ultra[10] obedientiam et[11] voluntatem suam, quia dominus meus est. Et quamvis sim simplex et infirmus, tamen[12] semper volo habere clericum, qui michi faciat[13] offitium sicut[14] in regula continetur.

1. Et: o m : B_1 Li. — — sic: a d d : FO. — **2.** generali ministro: t r s p : a, c (außer Bb), f — Dh, BM_2, FR, MS, W_2 — fir, sp, w. — **3.** istius: b — FA, W_3, Bb, L, Dd. — — huius fraternitatis: o m : FN, BrB, E, Is_2, MS, W_2, G. — **4.** vel: Wo. — et alii guardiano: o m : Dh. — **5.** alio: (As, An in der nicht korrigierten Form!), V_1, B_1, Is_1, SFl, FA, PM, U_1, Li, E, N, U_2 — — illi: FN,

Ve, BM_2, Ba_2, Gh, W_1 (verbessert aus alio!), L, Dd, FR (verbessert aus alii), Is_2, PN, K, D. — — alteri: a — BrB, B_3, Bb, MS, W_2, G. — — alio et guardiano qui sibi placuerit michi dare: N. — **6.** et ita me volo esse captum in manibus suis: g. — **7.** captivus: As (unverbessert!). — — esse captum: N. — — captus esse: t r s p : W_1, MS, W_2. — **8.** eius: Ve, Bb, Dd. — **9.** abire: Wo. — — ire vel facere: o m : V_1. — **10.** contra: FN, Ve, BM_2, Is_2, PN — fir, sp, w. — — ultra obedientiam non juxta voluntatem meam sed suam, quia dominus est: T, Le. — — ultra obedientiam nec secundum meam voluntatem sed suam, quia dominus est: Ba_1. — **11.** obedientiam et: o m : Ve, Gh, L, Dd, Is_2, PN, D — fir, sp, w. — — et voluntatem: o m : W_3. — — obedientiam vel voluntatem: Wo, Bb, E. — — voluntatem et obedientiam: t r s p : Dh. — **12.** semper: o m : Ba_1. — — volo semper: t r s p : T, Ve, U_1, W_1. — **13.** faciat michi: t r s p : FR, E, MS. — **14.** sicuti: T, Le. — — secundum quod in regula continetur: Wo. — — secundum regulam: Dh, FR (s t a t t : sicut in regula continetur).

10. Et[1] omnes alii fratres teneantur[2] ita[3] obedire guardianis suis et facere offitium secundum regulam[4]. Et[5] qui inventi essent quod[6] non facerent offitium secundum regulam, et[7] vellent[8] alio[9] modo variare[10] aut[11] non essent catholici, omnes[12] fratres, ubicumque sunt[13], per obedientiam[14] teneantur, quod ubicumque invenerint[15] aliquem ipsorum, proximiori[16] custodi illius loci[17] ubi[18] ipsum invenerint[19], debeant[20] representare[21]. Et[22] custos firmiter[23] teneatur per obedientiam[24] ipsum fortiter[25] custodire sicuti[26] hominem in vinculis die noctuque[27], ita quod non possit eripi[28] de manibus suis[29], donec[30] propria sua persona ipsum[31] representet in manibus sui ministri[32]. Et[33] minister firmiter teneatur[34] per obedientiam mittendi[35] ipsum per tales fratres quod[36] die noctuque custodiant[37] ipsum sicut[38] hominem[39] in vinculis, donec representent[40] ipsum[41] coram[42] domino hostiensi[43], qui est dominus[44], protector[45] et corrector[46] totius[47] fraternitatis.

1. Et omnes ... secundum regulam: o m : a — Dh. — **2.** tenentur: Li. — — ita teneantur: t r s p : PN — fir, sp, w. — — ita firmiter teneantur: t r s p : BrB, MS, W_2, G. — **3.** ita: o m : SFl (unverbessert!), Ve, L, Dd, Is_2. — — firmiter: a d d : BrB, MS, PN, W_2, G. — fir, sp, w. — — per obedientiam: a d d : Ve. — — obedire ita gardianis et facere: T, Le. — — ita obedire gardiano et facere: Ba_1. — — ita guardianis suis obedire: t r s p : Wo. — **4.** meam: a d d : E. — **5.** Et qui inventi ... secundum regulam: om: An, N. — — Et si qui inventi essent: Wo, B_3, Bb, FR. — — Et si aliqui inventi essent: PN — fir, sp, w. — — Et si inventi essent: Ba_1. — — Et quicumque inventi essent: Ba_2, BrB, MS, W_2, K. — — Et qui inventi fuerint: Is_1, B_2, Dd, L, Gh. — **6.** qui: c, e, g — FN, W_3, PN, V_2 — — fir, sp, w. — **7.** aut: Ba_1, PM, Ba_2, B_2, Gh, L, Dd, K, D. — — sed: Le. — — et si vellent: An, Bb, N. — **8.** vellet: Ba_2, U_1, V_2, U_2. — **9.** aliquo: Ba_1, D. — **10.** narrare: Dh. — — variare: o m : K. — **11.** aut: o m : T. — — non autem catholici: Le. — — iam non essent katholici. Et omnes fratres ...: Bb. — **12.** alii: a d d : Dd, K. — **13.** sint: FN, Dh, FA. — — ubicumque sunt: o m : T, Ba_1, K. — **14.** ubique: a d d : T, Ba_1. — — teneantur per obedientiam: t r s p : a, c — Ve, Gh, L, Dd, FR, D. — **15.** inveniunt: U_1, U_2. — **16.** proximo: Dh. — **17.** loci illius: t r s p : SFl, L, Dd, D. — — ipsius loci: W_1.

— 18. in quo ipsum: B_2. — — ubi illum: Wo. — 19. inveniunt: An. — — invenerunt: Ba_1 (unverbessert!), U_1, Dd, U_2. — 20. debent: Dh, SFl. — 21. representare debeant: trsp: d. — — presentare: f — V_1, Dh, Ba_2, W_2 — fir, sp, w. — 22. ipse: add: Ba_2. — — Et custodes teneantur firmiter: B_1. — — Et tenetur firmiter per obedientiam custos ipsum firmiter custodire sicut in vinculis hominem: Li. — — Et custos illius loci teneatur per obedientiam: BM_2. — 23. firmiter: om: f — Ve, W_3, Bb, W_1, Dd, E, FR, Is_2, MS, W_2 — fir, sp, w. — — similiter: add: W_3, Bb. — — teneatur firmiter: trsp: a, b — V_1, Dh, SFl, PM. — 24. per obedientiam: om: W_1, D, G. — 25. ipsum fortiter: om: T. — — fortiter: om: B_3, K, D. — — firmiter: An, PM, U_1, B_2, E, Is_2, N, U_2 — fir, sp, w. — — formiter: Dh. — 26. sicut: d, e, f — FN, Ba_1, Dh, Is_1, Ve, BM_2, B_3, Ba_2, Li, W_1, E, W_2, G — fir, sp, w. — 27. die noctuque: om: FN, BM_2. — 28. erui: Dh. — — eripere: E. — — capi: BrB. — 29. suis: om: E. — — L liest: possit eripi de manibus sui ministri. Et minister... Alles übrige übergeht er! — — eius: B_2, PM, Dd, PN. — fir, sp. — 30. in propria sua persona: Ba_2, D — fir, sp. — — in propria persona: Dh, Gh, K. — propria persona: V_1, T. — — propria persona sua: Ba_1, Le. — — sua propria persona: Li, G. — — donec primo persona sua: An. — — propria sua persona: om: a, e — Is_1, Ve. — 31. representet ipsum: trsp: W_1. — — representent ipsum: trsp: BM_2, V_2. — — ipsum representent: FA. — — representet eum: c (außer Bb), g — An, FO, Ve, U_1, FR, U_2. — — representent eum: K. — 32. ministri: om: Wo. — — ministri sui: trsp: b — Is_1, V_2. — 33. Minister vero firmiter: a, c (außer Bb) — Ve, Ba_2, FR. — — Et: om: a, c (außer Bb) — Ve, W_3, Ba_2, FR. — 34. teneatur firmiter: trsp: f, g — B_3, Gh, Dd, Le, K — fir, sp, w. — — firmiter: om: a — Ba_1, W_3, W_1, MS, N, D. — — per obedientiam teneatur: trsp: a — L. — 35. mittere: alle außer: T, Le, N, (B_2?). — — mittendi: om: Dh. — — mittere eum: Wo, W_1, V_2, E, K. — — ipsum mittere: trsp: Gh, L, Is_2, D. — — ipsum: om: U_1, U_2. — 36. qui: alle außer: SFl, W_1 (unverbessert!). — — ut: W_3, Bb. — 37. ipsum custodiant: trsp: An, Gh, L. — — custodiunt: U_1, Li, U_2. — — custodiant eum: Ve. — — custodiant illum: E. — — custodiant ipsum coram domino sicuti hominem in...: W_3. — 38. sicuti: Wo, BrB, W_3, Bb. — 39. homines: Ba_1. — — hominem: om: Dh. — 40. representet: An, V_1, T, SFl, BM_2, W_3, Ba_2, B_2, Li, Le, K. — 41. eum: a — Dh, Ve, Ba_2, Le, MS. — 42. coram: om: Ba_1, Dh, Is_1, FR (unverbessert!). — 43. hostiense: Ba_1, B_1, SFl, BrB, B_2, Li, V_2, G. — 44. dominus: om: D. — — et: add: b, g — An, N. — 45. rector: b. — — corrector et protector: trsp: Is_2. — 46. correptor: An. — — procurator: T. — — et corrector: om: Wo. BrB. — 47. istius: f — An, T, Ba_1, Ve, Ba_2, Gh, W_1, E, FR (aus: totius!), Is_2, Le, MS, N, W_2, K, D — fir, sp, w. — — huius: PM, B_2, Dd. — — totius istius fraternitatis: BM_2.

11. Et[1] non dicant fratres: hec[2] est alia regula[3]; quia hec[4] est[5] recordacio[6] ammonitio[7] exhortatio[8] et meum testamentum, quod ego[9] frater franciscus[10] parvulus[11] facio vobis[12] fratribus meis[13] benedictis propter hoc, ut[14] regulam quam domino[15] promisimus, melius[16] catholice observemus[17].

1. Et: om: N. — 2. quod est alia regula: Dh. — — hoc: T, Le. — 3. regula, quia hec est alia regula, quia hec est...: FN. — 4. hec est: om: B_3. — — hec recordacio, ammonicio est meum testamentum, quod ego...: Bb. — 5. est: om: V_1, Wo, D. — 6. et: add: b — FN, BM_2, Li, V_2. — — recordacio ammonicio-

nis et hortacio, meum testamentum, quod...: E. — **7.** et: add: a, b, c (außer Bb) — An, Dh, Ve, Is_1, W_2, Ba_2, BrB, W_1, Dd, E, Is_2, MS, N, PN, — fir, sp, w. — **8.** exprobacio: Dh. — — exhortatio: om: FN, Bb, BM_2. — **9.** ego: om: FO, Le. — **10.** vester: add: Is_1, BrB. — **11.** pauperculus: An, W_1. — — vester: add: d, e — FN, Ve, BM_2, Ba_2, W_1, E, Is_2, MS, PN, W_2 — fir, sp, w. — — vester et servus: add: Gh, G. — **12.** vobis: om: Dh. — **13.** meis fratribus: trsp: Bb. — — meis: om: U_1, U_2. — **14.** quod: Ba_1, Ve, Li, L, MS, W_2. — **15.** domino: om: FN, An, BM_2, PM, W_3, B_2, Is_2. — **16.** et: add: FN, Ve. BM_2, FR. — **17.** catholice: om: FO (unverbessert!), Ba_2, W_1, Is_2.

12. Et generalis minister et omnes[1] alii ministri et custodes[2] per odedientiam teneantur[3] in[4] istis verbis non addere vel minuere[5]. Et[6] semper hoc scriptum[7] habeant secum[8] iuxta regulam. Et in omnibus capitulis[9] que faciunt[10], quando[11] legunt regulam, legant et ista verba. Et omnibus fratribus meis, clericis[12] et laycis, precipio firmiter[13] per obedientiam[14], ut non mittant glosas[15] in regula[16] neque[17] in istis verbis[18] dicendo: ita volunt[19] intelligi. Sed sicut dedit[20] michi dominus simpliciter[21] et pure[22] dicere et scribere[23] regulam et[24] ist verba, ita simpliciter et[25] sine glosa[26] intelligatis et cum sancta operatione[27] observetis[28] usque in finem.

1. omnes: om: W_2, MS. — — alii ministri omnes: trsp: Wo. — **2.** et custodes per obedientiam: om: Gh. — **3.** teneantur per obedientiam: trsp: b, c (außer Bb) — Is_1, L, FR. — **4.** in om: b — Dh. — **5.** demere: d. — **6.** Sed: a, c (außer Bb), e — Ve, W_1. — **7.** hec scripta: e. — **8.** secum: om: b, c — Ve, Is_2, PN. — — per obedientiam: add: V_1. — **9.** capitulis: om: b. — **10.** que faciunt: om: PM, B_2, Dd. — — faciant: fir. — — facient: w. — **11.** quando legunt illam et legant ista verba: W_3. — **12.** ecclesiasticis: add: FR, **13.** firmiter om: b, d (außer Gh), g — An, Ba_1, W_3, W_1, E, N. — **14.** sanctam: add: V_1. — — per obedientiam: om: FA. — **15.** glosam: Ve, Li, V_2. — **16.** regulam: a, b, c (außer Bb), g — Ve, FR, W_1. PN. — **17.** nec: T, Ba_1, SFl, Ve, W_1, V_2 — fir, sp, w. — — neque in istis verbis: om: An, U_1, Bb, U_2. — **18.** in ista verba: a — Ve, FR. — — in verbis istis: trsp: T. — **19.** debent: Ba_2. — — vult: V_2. — — voluit: d — Ba_1, Li, W_1, E, Le. — **20.** dominus dedit michi: trsp: a, c, d (ohne Gh, K), e, g. — FN, An, Ba_1, Ve, BM_2, BrB, W_3, Le, MS, N, W_2, G. — **21.** pure et simpliciter: trsp: f — MS, W_2 — w. — — et pure dicere: om: Ve. — — et pure: om: E. — — simpliciter et pure dicere et scribere regulam et ista, verba, ita: om: e — Ba_1, BM_2, B_3, Bb, Li. (Ba_1, BM_2, Bb: add: ita!). — **22.** et: add: As (unverbessert!), FO. — **23.** et: add: FN (unverbessert!), An, N. — — regulam et ista verba ita simpliciter et: om: Gh, L, K, D (unverbessert!). — **24.** et ita verba simpliciter et: W_3. — — et iteravi verba ita simpliciter: V_1. — — et ista verba tam simpliciter: Dh. — **25.** et: om: Wo, Is_2. — — pure et: add: FN, Wo, BM_2, W_3, W_1 E. — — pure: add: a, b, c (außer Bb), e — An, Dh, Ve, PM, U_1, B_2, Dd, N, U_2. — fir, sp, w. — **26.** sine glosa: om: a — An. — — cum glosa: Dh. — — intelligatis sine glosa: trsp: Ve, V_1, U_2. — **27.** observacione: U_1, B_2, Dd, U_2. — **28.** servetis usque in (in: om: T) finem: b. — — usque in finem observetis: trsp: f — Ve, BM_2, B_3, MS, W_2 — w. — — usque in finem firmiter observetis: a — V_1, B_1, SFl, Li, W_1. — — observetis firmiter usque in finem: FA.

13. Et quicumque hec[1] observaverit[2], in celo repleatur benedictione altissimi[3] patris[4], et[5] in terra repleatur[6] benedictione dilecti[7] filii sui[8] cum sanctissimo[9] spiritu paraclito[10] et[11] omnibus virtutibus[12] celorum et omnibus sanctis[13]. Et[14] ego[15] frater franciscus parvulus[16], vester servus[17], quantumcumque possum[18], confirmo vobis intus[19] et foris[20] istam sanctissimam[21] benedictionem[22].

1. hec: o m : FN, V_1, SFl, BM_2, FA, MS. — — hoc: a, b, d (außer K), — An, Dh, B_1, Is_1, B_3, Li, N, W_2. — **2.** servaverit: MS, W_2. — — observaverint, in celo repleantur: Dh. — — servaverint, repleantur benedictione altissimi Filii cum sanctissimo Spiritu sancto Paraclito: T. — — servaverit, repleatur benedictione altissimi in terra. repleatur benedictione altissimi filii dei cum sanctissimo...: Le. — — servaveris (!), in celo repleatur altissimi patris. In terra repleatur...: Ba_1. — **3.** altissimi patris et in terra repleatur benedictione: o m : T, W_3 (unverbessert), N. — **4.** patris: o m : Wo, Le. — — celestis: a d d : f — Is_1, BM_2, Ba_2, E, MS, W_2 — fir, sp, w. — **5.** et: o m : Ba_1, U_1, Le, U_2. — **6.** repleatur: o m : Is_1. — — repleantur: Dh. — **7.** dilectissimi: FN, V_1, B_1, FA, B_3, Li. — — altissimi: T, Ba_1, BM_2, FR, Le. — — altissimi dilecti: a. — — dulcissimi: SFl. — — dilecti: o m : MS, W_2. — — filii sui dilecti: t r s p : Dh, Ve. — **8.** dei: Le. — — sui: o m : T, E, FR, MS, Le, W_2. — **9.** sancto: V_1, W_1. — — sanctissimi spiritu sancto p.: T. — **10.** cui est honor et gloria nunc et in eternum: a d d : Ve. — **11.** et omnibus virtutibus celorum et omnibus sanctis: o m : Ve. — **12.** virtutibus sanctorum celorum cum omnibus sanctis: Le. — **13.** et omnibus sanctis: o m : FR, G. — **14.** Et: o m : FN. — **15.** ego: o m : g. — **16.** pauperculus: An. — — parvulus et vester servus: f. — — parvulus et vester servus in Domino: w. — **17.** vester servus: o m : Wo. — — servus: o m : K. — — vester et servus: a, b, c (außer Bb), d (außer K), e — FN, An, Dh, Ve, BM_2, Ba_2, W_1, E, Is_2, MS, N, W_2 — fir, sp. — **18.** quantum possum: FR. — — quantumcumque possim: L. — — quantumcumque possum: o m : Ve. — **19.** intus es foris: o m : Ve. — — istam sanctissimam benedictionem intus et extra: t r s p : B_3. — **20.** extra: a — An, V_1, Dh, B_1, SFl, B_3, Li (unverbessert!). — — intus et estra vel foris: N. — **21.** sanctissimam: o m : T, Ba_1. — — sanctam: V_1, Bb, FR. — — benedictionem sanctissimam: t r s p : a — BrB, Le. — **22.** amen: a d d : f, e — FN, An, Is_1, BM_2, BrB, W_3, PM, Ba_2, U_1, Bb, B_2, W_1, L, Dd, E, Is_2 MS, N, W_2, U_2 — fir, sp, w. — — deo gratias amen: a d d : V_1, B_1, SFl, Li, B_3 (unradiert!). — — in eternum amen: a d d : Gh, K, D. — — isti qui fecit fieri hec verba, cui sit omnis honor, omnis laus et gloria in secula seculorum. Amen: a d d : a. — — quam habetis cum omnibus virtutibus celorum et omnibus sanctis nunc et in secula seculorum. Amen. Finis. Amen. Amen: a d d : Ve.

Explicit:

Mit As schließen die meisten Handschriften das Testament ohne ein besonderes Explicit. Von den vorhandenen seien nur die folgenden Beispiele angeführt:

Explicit testamentum sancti Francisci: Ba_1, Wo, W_2.
Explicit testamentum beati Francisci. Deo gratias: L.
Explicit testamentum beati (beatissimi) patris nostri Francisci: Brb, Ba_2, Gh, PN, K, D — fir, sp.

Explicit testamentum perfecte hereditatis: An.

Explicit testamentum sanctissimi francisci. Quomodo dominus predictam velit observari regulam (unmittelbar vor dem Testament steht in der Handschrift die Regula bullata) patet capitulo primo in principio libri: „Postquam" quod a quibusdam post regulam et testamentum solet scribi, quando per se scribuntur in carta: B_2.

Explicit vita sancti patris nostri Francisci: U_1, U_2. Vor dem Testament steht die Legenda major s. Francisci des hl. Bonaventura.

Istam regulam (vorher steht die Regula bullata, die Regula fratrum de Poenitentia und ein Exemplum de quodam milite!) volebat beatus Franciscus haberi ab omnibus fratribus, et portari ab omnibus, sciri ab omnibus: et quod plus est, mori cum ipsa: PM.

Diese Übersicht über die handschriftliche Überlieferung des Testamentes zeigt, daß diese zwar einen in seinen wesentlichen Gedanken sehr einheitlichen Text aufweist, der aber formal eine derartige Fülle von abweichenden Lesarten bietet, wie man sie in Anbetracht der Kürze des Textes nicht erwarten sollte. Diese Fülle von Lesarten ist wohl der überzeugende Beweis dafür, daß nicht nur die schriftliche Tradierung an diesem Text geformt hat, sondern daß darüber hinaus die mündliche Überlieferung sehr stark die Textgeschichte und damit die Textentwicklung beeinflußt hat. Greifen wir nun aus dem gebotenen Material die Momente heraus, die für den weiteren Gang unserer Untersuchung über die Echtheit des Testamentes von Bedeutung sein können.

Die handschriftliche Überlieferung des Testamentes setzt, den cod As ausgenommen, etwa hundert Jahre nach dem Tode des hl. Franziskus ein. Über die Überlieferung und Entwicklung des Textes in diesen hundert Jahren sind wir durch handschriftliches Material nicht unterrichtet. Tatsache ist, daß keine der um etwa 1330 auftretenden Handschriften eine Textgestalt des Testamentes bietet, die formal von As abhängig wäre. Im Gegenteil sind die um diese Zeit entstehenden Handschriften Zeugen dafür, daß der Text des Testamentes in der Zwischenzeit formale Wandlungen durchgemacht hat. Man kann nicht einmal diese Handschriften in ein Abhängigkeitsverhältnis voneinander bringen. Die meisten von ihnen sind plötzlich auftretende Produkte einer vorausgegangenen Entwicklung. Über diese läßt sich zunächst nichts Gültiges aussagen; vielleicht nur das eine, daß das Alter der Handschriften kein Kriterium dafür gibt, welchen von ihnen man eine entscheidende Bedeutung für die Fixierung des ursprünglichen Textes des Testamentes einräumen darf.

Wenn wir an dieser Stelle nach Gründen fragen, die eine solche Textentwicklung gefördert haben, so liegt es nahe, zunächst

einmal an eine Beeinflussung des Textes durch den Armutsstreit zu denken.

Es ist bekannt, daß im ersten franziskanischen Jahrhundert im Orden der Streit um die Armutsauffassung ausgetragen wurde[115]. Zwei Richtungen standen sich gegenüber: die Partei der Eiferer, der Rigorosen, die man später Spiritualen nannte, und die Partei der Gemäßigten, die man später die der Kommunität nannte, weil sie von der großen Mehrheit des Ordens vertreten wurde, der gegenüber die Eiferer stets in der Minderheit blieben. In diesem Streit steht als äußeres Panier: das Testament. Die Eiferer halten — vor allem in der späteren Phase des Streites — trotz der entgegenstehenden päpstlichen Erklärungen daran fest, daß das Testament als gesetzliche Grundlage des Ordens neben der Regel von allen Brüdern beobachtet werden müsse. Es wird ihnen zum Zeichen der „filii legitimi" des Heiligen, die eben das ganze Erbe, die „perfecta hereditas" ihres Vaters halten. Die Brüder von der Kommunität sehen dagegen aus Gründen, die noch zu besprechen sein werden (vgl. S. 201 f), das Testament als nicht im Gewissen verpflichtend an. Es wäre nun verwunderlich, wenn dieser Streit um das Testament in der Textentwicklung keinen Niederschlag gefunden hätte. Läßt sich ein solcher für eine bestimmte Handschrift des 14. Jahrhunderts sicher nachweisen, dann müßte man sie als zum mindesten verdächtig aus der Reihe derer streichen, die für die Fixierung des ursprünglichen Textes in Anspruch genommen werden könnten.

Die Frage, ob eine Handschrift für eine dieser beiden Auffassungen Partei ergreift, läßt sich naturgemäß nicht allein aus dem Incipit oder Explicit erklären, wenn auch ein solches gelegentlich ein wertvoller Hinweis sein kann; denn ein solches Incipit oder Explicit bringt zunächst nur die Ansicht des jeweiligen Schreibers des Textes zum Ausdruck, der es aber an und für sich mit jeder der Textgestalten verbinden kann, die sich im Laufe des Streites oder vielleicht gerade durch ihn gebildet haben. Es braucht also das Explicit von An: „Explicit testamentum perfecte hereditatis" oder das Incipit von FN: „Incipit sacrum testamentum sancti Francisci" nicht notwendig ein Zeugnis dafür zu sein, daß die in An oder FN überlieferte Textgestalt von dem Ideengut der rigorosen Partei beeinflußt oder gar geformt sei. Man wird vielmehr im einzelnen Text selbst suchen müssen, um festzustellen, ob er in seinen Formulierungen irgendwie wahrscheinlich macht, daß er im Interesse der einen oder der anderen Partei gestaltet ist.

[115] Balthasar, Armutsstreit 27 ff.

Eine Prüfung der Lesarten von An ergibt mit überzeugender Deutlichkeit, daß dieser Text trotz des eindeutigen Explicit nicht vom Geiste der rigorosen Partei inspiriert ist. An würde dann sicher nicht das „per se neque per interpositam personam" (zu 9, Lesart 8, S. 44) unterdrückt haben; würde auch nicht so oft das „firmiter", das die Befehle des Heiligen verschärft, streichen und vor allem nicht in n. 12 das „neque in istis verbis" und das „sine glossa" (Lesart 17 und 26, S. 46), das doch gewissermaßen der Schlachtruf der rigorosen Partei war[116], übergehen. Ob man aber um dieser Auslassungen willen An als dem Ideenkreis der Kommunität nahestehend bezeichnen kann, ist auf Grund des bis jetzt bekannten Materials schwer zu entscheiden.

Sicher steht diesem Kreis cod Dh nahe, bei dessen Schreiber man an manchen Stellen geradezu einen Groll gegen das Testament voraussetzen muß; so wenn er in n. 11 das „exhortatio = Ermahnung" durch „exprobatio = Geschimpfe" ersetzt (Lesart 8, S. 46). Er wagt es auch, das erwähnte „sine glossa" einfach in ein „cum glossa" umzuändern (zu 12, Lesart 26, S. 46). In Testament n. 3b liest er statt „in locis pretiosis" übertreibend: „in locis pretiosissimis (Lesart 7, S. 40). Wenn er dem Privilegienverbot durch einige kühne Streichungen seine bis ins einzelne gehende Bedeutung nimmt (zu 8, Lesart 11, S. 43), so liegt das in der gleichen Linie; ebenso wenn er durch einige unauffällige Auslassungen dem vierten Abschnitt des Testamentes eine merklich andere Note gibt: „Et aliqui veniebant ad recipiendam vitam. omnia que poterant dabant pauperibus. et erant contenti unica tunica intus et foris. et volebant plus habere... et simul manebamus in ecclesiis" (zu 4, S. 41). Vielleicht darf man auch in diesem Sinne deuten, daß er in n. 7 „hospitantes" in „habitantes" ändert (Lesart 15, S. 43). Abgesehen von diesen Änderungen hält sich aber auch Dh durchaus im Rahmen der gesamten Überlieferung.

Für die rigorose Partei mag FN in Anspruch genommen werden. Darauf deutet sicher hin, wenn er der Bitte des hl. Franziskus: „et non dicant fratres: hec est alia regula" (n. 11) hinzufügt: „quia hec est alia regula" (zu 11, Lesart 3, S. 45); denn das Testament soll doch nach Ansicht der Eiferer neben die Regel gestellt werden, und zwar gleichwertig. FN schreibt aus seiner Haltung heraus auch in n. 12: e t pure e t sine glosa" (Lesart 25, S. 46), als ob er es nicht genug betonen könne. Auch das auf Ubertin von Casale, den großen Spiritualenführer, zurückgehende Additamen-

[116] Vgl. Verba S. P. Francisci 4, S. 101 ff. — Speculum majus 1, S. 1 ff. — Legenda Delorme 113, S. 64 f.

tum vor n. 7 (Lesart 1, S. 42) und im gleichen Abschnitt das „sicut decet formam paupertatis" (Lesart 12, S. 43) weisen deutlich darauf hin.

Mehr läßt sich jedoch von hieraus für eine Sichtung der Handschriften im besprochenen Sinne nicht folgern. Selbst bei diesen drei Handschriften finden wir keine Textgestalt, die sich formal so stark von den übrigen unterschiede, daß man auf ihr Zeugnis irgendwie verzichten könnte [117]. Aber in einer anderen Hinsicht läßt sich diese Überlegung für die Frage nach der Echtheit des Testamentes überzeugend auswerten:

Sowohl die Handschriften, die der Partei der Eiferer nahestehen könnten, wie auch die, die der Kommunität zugehören, liefern einen in seinem wesentlichen Gedankengut einheitlichen Text des Testamentes. Daß eben beide Parteien denselben Text der Streitschrift (abgesehen von den formalen Verschiedenheiten!) überliefern, ist ein starkes Argument für die Echtheit dieses Textes, selbst nach hundertjähriger Tradition. Die Überlieferung war also sehr treu.

Nunmehr ist es möglich, auf die Schwierigkeiten einzugehen, die sich auf Grund der handschriftlichen Überlieferung gegen die Echtheit des Testamentes ergaben (vgl. S. 4):

1. Die von Seton veröffentlichte Textgestalt des cod Wo, der unmittelbar an das Testament ausgewählte Kapitel der Regula non bullata als zum Testament gehörig hinzufügt, steht in der gesamten Überlieferung des Testamentes vereinzelt da. Darüber hinaus bleibt zu beachten, daß der Übergang vom Testament zu diesen Exzerpten in Wo verdorben ist. Man ist also nur auf Vermutungen angewiesen. Ein Einwand könnte sich allenfalls auf das am Schluß dieser Exzerpte stehende Explizit stützen. Wie wenig aber ein solches Explicit besagen kann, beweisen schon die S. 48 beigebrachten Beispiele für das Explicit des Testamentes. Diese beziehen sich in einigen Fällen auch auf Stücke („Vita", „Regula"), die in den betreffenden Handschriften dem Testament vorausgehen. Warum sollte sich in Wo nicht das Explicit auch auf das den Exzerpten vorangehende Testament beziehen? Auf Grund des Explizit allein kann man also — wie es Seton selbst schon feststellte — von Wo aus keinen ernsthaften Einwand gegen die Echtheit der uns überlieferten Textgestalt des Testamentes machen.

2. Bei dem cod 85 der Stadt- und Landesbibliothek in Düsseldorf dürfte es sich, wie schon der Beschreiber dieser Handschrift,

[117] In anderem Zusammenhang werden diese Gedanken wieder zur Sprache kommen (vgl. S. 94 f); denn es finden sich auch in anderen Handschriften derartige Lesarten vereinzelt.

der um die franziskanische Handschriftenforschung so verdiente B. Kruitwagen annahm, um ein Lemma handeln. Der Schreiber hat das Testament schreiben wollen, ist dann aber, nachdem er die Überschrift geschrieben hatte, von der Epistola ad fideles sofort zur Epistola ad capitulum übergegangen. — Hier muß allerdings die Möglichkeit offen gelassen werden, daß er in der letzteren tatsächlich das Testament gesehen hat. Er stände dann mit dieser Auffassung allein; denn in der gesamten sonstigen Überlieferung findet sich für diese Auffassung kein Anhaltspunkt.

3. Ähnlich liegt der Fall bei der Prager Handschrift. Gegen sie spricht zudem noch sehr stark der Schluß: „Gegeben zu Assisi am 21. August 1309 (!).“ Solange es nicht gelingt, die Handschrift einzusehen, darf man sie als zum mindesten sehr verdächtig beiseite lassen.

Im Anschluß an diese Übersicht der Textüberlieferung des Testamentes muß noch ein Wort über die in die Untersuchung einbezogenen frühen Drucke gesagt werden. Es ist unter dem hier untersuchten Handschriftenmaterial keine Handschrift vorhanden, die man als Vorbild für die ersten Drucke (fir, sp) ansehen dürfte. Um so verwunderlicher ist die Tatsache, daß die Drucke, und nach ihnen noch Wadding (w), den Boehmer den „editor princeps“ der Opuscula des hl. Franziskus nennt[118], entgegen der an Lesarten so mannigfachen handschriftlichen Überlieferung ihrer Zeit zu einem Text zurückkehren, der sich stark dem der ältesten Handschrift (As) nähert. Man wird deshalb in der Frage nach dem ursprünglichen Text des Testamentes dieses Zeugnis der Drucke nicht übersehen dürfen.

Ergebnisse des zweiten Kapitels

Fassen wir nun die Ergebnisse dieses Kapitels für die Frage nach der Echtheit des Testamentes zusammen, so ergeben sich folgende Momente:

1. Abgesehen von einem einzigen Textzeugen (As) setzt die handschriftliche Überlieferung des Testamentes etwa hundert Jahre nach seinem Entstehen ein. Es bleibt also eine recht empfindliche Lücke, die für die Weitergestaltung des Textes von entscheidender Bedeutung gewesen sein kann. Von da an ist allerdings die handschriftliche Überlieferung des Testamentes so umfangreich, daß sich — wie im einzelnen noch gezeigt wird (Kap. 4) — ein ziemlich

[118] Analekten, XXII.

genaues Bild der Textgeschichte und der Textentwicklung nach ihrer formalen Seite hin gewinnen läßt.

2. Der durch das handschriftliche Material gebotene Text ist seinem wesentlichen Inhalt nach sehr einheitlich. Es finden sich jedoch einige beachtenswerte Lesarten, die sich aus dem bisher bekannten Material nicht befriedigend erklären lassen. Ihre Ursprünge müssen demnach außerhalb der handschriftlichen Überlieferung liegen.

3. Formal gesehen, bieten die Handschriften sehr verschiedene Textgestalten. Diese formale Verschiedenheit in einer solchen Fülle erklärt sich vor allen Dingen daraus, daß die mündliche Tradierung sehr stark, zeitweise vielleicht vorherrschend gewesen ist.

4. Die mit dem eigentlichen Einsetzen der handschriftlichen Überlieferung im 14. Jahrhundert auftretenden Textgestalten stehen sehr eigengeformt, und darum auch selbständig nebeneinander. Aus dem handschriftlichen Befund ist ohne weiteres kein Kriterium zu gewinnen, welcher von diesen Handschriften in der Frage nach dem Originaltext eine entscheidende Autorität einzuräumen ist.

Es bleibt also, auch nach dieser auf breitester Basis angestellten Untersuchung dabei, daß auf Grund der handschriftlichen Überlieferung allein kaum etwas Entscheidendes über die Echtheit des Testamentes zu sagen ist[110].

Damit ergibt sich von verschiedenen Gesichtspunkten aus die zwingende Notwendigkeit, nach weiteren Zeugnissen zu suchen, die geeignet sind, die Lücke in der Überlieferung des Testamentes zwischen dem Zeitpunkt seines Entstehens und dem cod As einerseits, und dem cod As und dem Einsetzen der übrigen handschriftlichen Überlieferung im 14. Jahrhundert andererseits zu überbrücken. Solche Zeugnisse sind Zitate aus dem Testament im übrigen Schrifttum dieses Jahrhunderts[120]. Diese Zitate müssen naturgemäß geeignet sein, manche andere Frage zu klären, die in diesem Kapitel ungelöst blieb: z. B. der Einfluß der mündlichen Überlieferung auf die Entwicklung der Textgestalt des Testamentes (die mittelalterlichen Autoren pflegen ja in den meisten Fällen aus dem Gedächtnis zu zitieren); die Entstehung mancher aus der handschriftlichen Überlieferung nicht erklärbaren Lesarten; die Beurteilung der im 14. Jahrhundert plötzlich nebeneinander stehenden Textformen des Testamentes u. a.

---

[110] Vgl. Goetz, Quellen 12.

[120] Auf die Bedeutung der Zitate für unsere Fragestellung hat schon Kybal, Testament 314, hingewiesen und ihre Berücksichtigung gefordert. Er selbst ist dieser Frage dann nicht weiter nachgegangen.

3. Kapitel: Zitate aus dem Testament in der Literatur des ersten franziskanischen Jahrhunderts

Die Ergebnisse des vorigen Kapitels zwingen dazu, den Beweis für die Echtheit des Testamentes auf eine noch breitere Basis zu stellen, da die handschriftliche Überlieferung für die ersten hundert Jahre seines Bestehens versagt.

Es wurde schon einmal darauf hingewiesen, daß viele der Brüder das Testament auswendig gewußt haben müssen (vgl. S. 29 f). Es wäre darum verwunderlich, wenn im Schrifttum der Minderbrüder, soweit es in diese Zeit fällt, das Testament nicht oft zitiert worden wäre. Schon vorweg kann behauptet werden, daß sich in der Tat der Befund solcher direkten und ausdrücklichen Zitate in gleicher Fülle und Genauigkeit neben den handschriftlichen Befund der späteren Zeit stellt. Aber neben diesen ausdrücklichen Zitaten findet sich noch eine stattliche Anzahl „stillschweigender" Zitate, also solcher, in denen offensichtlich der Wortlaut des Testamentes vom betreffenden Autor gebraucht wird, ohne daß sich ein Hinweis auf das Testament als Quelle findet.

Gleich zu Anfang möchte ich auf eine eigentümliche Art des Zitierens hinweisen, die sich gerade an solchen Stellen findet. Es ist auffallend, daß die Quellen, die hier zu berücksichtigen sind, oft, wenn sie aus dem Testament Worte oder Gedanken zitieren, es mit der fast stereotypen Wendung tun: „sicut ipse testatus est". Diese Wendung findet sich zweimal bei Julian von Speyer[1], davon einmal für ein Zitat, das bei 1 Celano 17 mit der Wendung zitiert wird: „in Testamento suo loquitur dicens"[2]. Sie findet sich ferner bei Hugo von Digne[3], bei Bonaventura[4], in der sog. Legenda trium sociorum[5], bei Bruder Leo[6] und in den Specula[7]. Man muß wohl, wie es Goetz für Julian von Speyer tut[8], annehmen, daß auch die anderen Schreiber, wenn sie diese Formel brauchen, bewußt das Testament zitieren. Es bleibt doch immerhin verwunderlich, warum gerade bei Zitationen aus dem Testament dieses „testare" gebraucht wird. Vielleicht erschien diese Art zu zitieren im Falle des Testamentes, das durch den Armutsstreit, vielleicht

[1] n. 12 und 16, S. 341 und 342.
[2] S. 16.
[3] Expositio regulae, cap. 1, fol 35 rb.
[4] Legenda major 3, S. 567.
[5] § 11, S. 30 und § 26, S. 48.
[6] Intentio regulae 7, S. 89.
[7] Speculum minus 15, S. 41 — — Speculum majus 46, S. 82.
[8] Quellen, S. 13.

schon seit der Bulle „Quo elongati“ (vgl. S. 202 f) ein gewisses Odium an sich trug, als die unverfänglichere. Dem Wissenden genügte dieser Hinweis und der „sonus verborum“.

1. Die in Frage kommenden Schriften

Zu dem eben kurz umrissenen Zweck wurde das heute zugängliche Material aus der Literatur des ersten franziskanischen Jahrhunderts, etwa bis in die Zeit um 1330, untersucht. Folgende Schriften kommen aber nur als Zeugen für unsere Fragestellung in Betracht[9]:

Die ca. 1229 entstandene erste „Vita s. Francisci“ des Thomas von Celano, die auf Anregung und Ermunterung des Papstes Gregors IX. geschrieben wurde und deshalb einen immerhin offiziellen Charakter hatte.

Die Bulle „Quo elongati“ Gregors IX. vom 28. September 1230, durch die er entscheidend in die innere Entwicklung des Ordens eingriff. In ihr nimmt er autoritär Stellung zu der Frage, ob die Minderbrüder im Gewissen verpflichtet seien, das Testament zu beobachten.

Die in den Jahren 1232/35 entstandene „Legenda s. Francisci“ des Julian von Speyer, die inhaltlich und formal stark von 1 Celano abhängig ist, aber, wie wir sehen werden, doch als selbständiges Zeugnis in unserer Fragestellung gewertet werden darf.

Die Regelerklärung der Quattuor Magistri, nämlich des Alexander von Hales, Johannes de la Rochelle, Robertus von Bastia und des Richardus. Sie entstand auf eine offizielle Anregung der Ordensleitung 1241/1242 zu Paris[10].

Die ca. 1246 entstandene zweite „Vita s. Francisci“ des Thomas von Celano, das sog. „Memoriale in desiderio animae“, wahrscheinlich aus dem viel umstrittenen „Dreibrüdermaterial“ gearbeitet.

Die Regelerklärung des Hugo von Digne († 1255/56). Er steht der strengeren Richtung im Orden nahe, nimmt aber in vielen Fragen eine versöhnliche Haltung ein. Mandič[11] nimmt an, daß sie noch in der ersten Hälfte des Jahrhunderts entstanden ist und bezeichnet sie als „fons antiquissimus omni fide dignus“.

Die in den Jahren 1262/63 geschriebene Franziskuslegende (Legenda major) des hl. Bonaventura, die er als Generalminister des Ordens verfaßte. Sie wurde für die Folgezeit gleichsam die kanonische (vgl. S. 28, Anm. 100), die alle früheren Franziskuslegenden verdrängte. Man hat dieses Werk nicht mit Unrecht eine „Legenda pacis“ genannt. Es sollte ja helfen, die inneren Schwierigkeiten im Orden, die durch den Armutsstreit hervorgerufen worden waren, zu beheben.

---

[9] Die Zusammenstellung erfolgt in chronologischer Ordnung.

[10] In Ermangelung einer kritischen Edition wurde der Text der fir wenigstens mit den Handschriften W_3 und D verglichen. Die abweichenden Lesarten werden vermerkt.

[11] De protoregula 74 f. — Boehmer (Analekten, LIV) sieht in ihr ein „quasioffiziöses Werk, das er in höheren Auftrag, wohl des ihm nahestehenden Generalministers Johann von Parma (1247—1257), verfaßt hat“.

Man wird deshalb keine großen Erwartungen auf ausdrückliche Zitate aus dem Testament an diese Legenda stellen können [12].

Das gilt in noch größerem Maße von der kleineren Franziskuslegende des hl. Bonaventura (Legenda minor), die im großen ganzen ein Auszug aus der vorigen ist. Man wird sie nur an wenigen Stellen zu berücksichtigen haben.

Noch von einer anderen Schrift, die ebenfalls stark von der Legenda major abhängig ist, muß dasselbe gesagt werden, nämlich von dem „Liber de laudibus" des Bernhard von Bessa, der der Sekretär des hl. Bonaventura war.

Die „Epistola de tribus quaestionibus" des hl. Bonaventura, die sicher erst nach 1257 entstanden ist. Es handelt sich bei diesem Brief um ein Schriftstück, das zunächst nicht für die große Öffentlichkeit bestimmt war [13].

Die von dem Bollandisten van Ortroy herausgegebene Franziskuslegende des sog. Anonymus Perusinus. Van Ortroy sieht in ihr einen Vorläufer der heute sog. Legenda trium sociorum. Sie wäre dann wohl im dritten Viertel des 13. Jahrhunderts anzusetzen.

Die Schrift des Bruders Leo: Intentio Regulae (vgl. S. 11 f), die sicher vor 1271, seinem Todesjahr, entstanden ist. Man kann sie mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit schon in den vierziger Jahren des Jahrhunderts ansetzen, in der Zeit, als der Generalminister Crescentius Grizi von Jesi die erste große Materialsammlung zum Leben des hl. Franziskus durchführte. Im Verlauf dieser Aktion entstand auch das sog. „Dreibrüdermaterial".

Die sog. „Legenda trium sociorum", in der wir eine Kompilation des ausgehenden 13. Jahrhunderts sehen müssen. In ihr ist wahrscheinlich einiges von diesem „Dreibrüdermaterial" verarbeitet. Aus praktischen Gründen wird die Bezeichnung „Tres socii" beibehalten [14].

Ein Brief des P. J. Olivi an den seligen Konrad von Offida aus dem Jahre 1295, der insofern von großer Wichtigkeit ist, als er von einem führenden Manne der Eiferer an einen der bedeutendsten Verwirklicher ihrer Ideen gerichtet ist.

Mit gewissen Einschränkungen, auf die schon hingewiesen wurde, die Regelerklärung des Petrus Johannis Olivi, die sicher vor dem Jahre 1297, seinem Todesjahr, entstanden ist.

Das groß angelegte, oft von mystischer Tiefe erfüllte Werk des Ubertin von Casale: „Arbor vitae Crucifixi Jesu", das er im Jahre 1305 vollendete und

---

[12] Gegen Sabatier (Speculum majus, 252 u. a.) und Goetz (Quellen, 13) muß festgehalten werden, daß Bonaventura das Testament gekannt hat und auch selbständig davon Gebrauch macht. Daß Bonaventura als Generalminister des Ordens zwischen den beiden sich feindlichen Richtungen einen schweren Stand hatte und als Mann der Mitte immer wieder zwischen ihnen zu vermitteln suchte, ist bekannt. Daß er darum in Schriften, die für die breite Öffentlichkeit bestimmt waren, keinen ausdrücklichen Gebrauch vom Testament machen durfte, ist sehr verständlich. Das geschieht auch in den Schriften solcher Autoren, die der Partei der Rigorosen angehören, wenn sie irgendwie offiziellen Charakter haben. Man vergleiche selbst ausgesprochene Streitschriften daraufhin, z. B. Hugo von Digne, De finibus paupertatis; Ubertin von Casale, De tribus sceleribus; die anonyme Regelerklärung des ausgehenden 13. Jahrhunderts, die sicher auf die Eiferer zurückgeht; in gewissem Sinne die Regelerklärung des Olivi u. a. Sollten nicht in allen Fällen die gleichen Gründe maßgebend gewesen sein?

[13] Eßer, Zu der Epistola de tribus quaestionibus, 149 ff. Dort auch über die Abhängigkeit des Briefes von Hugo von Digne.

[14] van Ortroy, La légende, 119 ff. — Sabatier, De l'authenticité, 3 ff.

dem er vor allem im fünften Buch historische Notizen zum Franziskusleben beifügte.

Die „Responsio Ubertini Casalensis Clementi V. tradenda" aus dem Jahre 1310, die, wie die folgenden Schriften, dem großen Armutsstreit in seiner letzten, entscheidenden Phase angehören.

Die Declaratio des Ubertin an die Brüder von der Kommunität, die etwa im August 1311 entstand.

Die „Historia tribulationum", Geschichte der sieben Verfolgungen der Eiferer im Minderbrüderorden, auch eine der großen Parteischriften aus diesem Streit. Ihr Verfasser ist, wie jetzt allgemein angenommen wird, der andere bedeutende Spiritualenführer, Angelus Clarenus[15]. Ihr geht voraus das für unsere Fragestellung wichtige Kapitel „De legenda antiqua". Soweit sie hier interessiert, entstand die Schrift im Jahre 1313.

Um diese Zeit dürften auch, teils früher, teils später, die „Specula perfectionis" geschrieben worden sein; Bücher, die den Minderbrüdern den „Spiegel der Vollkommenheit" ihres Lebens vor Augen halten wollen. Es soll nochmals betont werden, daß die Reihenfolge, in der wir sie anführen (Speculum minus, Speculum majus, Legenda Delorme) nichts über ihre innere Abhängigkeit voneinander aussagen soll, noch eine mutmaßliche Ansicht über ihre Entstehungszeit zum Ausdruck bringt. Von ihnen wurde das Speculum majus ziemlich sicher im Jahre 1318 kompiliert[16]. Die Handschrift der Legenda Delorme ist wohl auch um diese Zeit anzusetzen, vielleicht etwas früher[17].

Die Regelerklärung des Angelus Clarenus, die er als Ausdruck seiner Gesinnung und zur Verteidigung seiner spiritualistischen Ideale etwa um das Jahr 1323 verfaßte.

Die Generalstatuten des Minderbrüderordens aus dem Jahre 1331, redigiert auf dem Generalkapitel zu Perpignan. Diese Statuten sind nach Form und Inhalt sehr abweichend von den bis dahin im Orden gebräuchlichen Konstitutionen. Man charakterisiert sie wohl treffend als eine Zitatensammlung. Bei der Fülle von Zitaten finden sich auch einige wörtliche aus dem Testament[18].

Im folgenden soll nun, ähnlich wie bei der handschriftlichen Überlieferung, für jeden Abschnitt des Testamentes seine Bezeugung und Überlieferung in der angeführten Literatur zusammengestellt werden. Dabei werden zu jedem Abschnitt des Testamentes zuerst die wörtlichen und ausdrücklichen Zitate angeführt, dann die stillschweigenden Zitate, deren Zeugnis nicht unterschätzt werden darf[19].

---

[15] Zur Kontroverse über die Urheberschaft dieses Werkes vgl. die Zusammenfassung, die Ehrle (ALKG III, 406 ff) gibt. Auch Oliger spricht sich für die Urheberschaft des Clarenus aus; vgl. Vorwort zur Expositio regulae des Clarenus, S. XXXIII).

[16] Goetz, Quellen 148.

[17] Delorme, La legenda 30.

[18] Über diese Statuten vgl. auch Bihl, Disquisitiones Celanenses 69 ff. — Die Durchsicht aller anderen Generalstatuten dieses Jahrhunderts (und der betreffenden Provinzstatuten), soweit sie heute zugänglich sind, hat für diese Fragestellung kein Material erbracht.

[19] Über die Berechtigung solcher „citationes implicitae" vgl. Bihl, Disquisitiones Celanenses 19.

2. *Die Zitate*

Zu Testament n. 1 (Text vgl. S. 38):

Schon in der frühesten der angeführten Quellenschriften, bei 1 Celano 17 findet sich ein wörtliches Zitat aus diesem Abschnitt:

„sicut ipse in Testamento suo loquitur dicens: Quia cum essem in peccatis, nimis amarum michi videbatur videre leprosos, et Dominus conduxit me inter illos, et feci misericordiam cum illis“ [20].

Das Zitat wird von Julian von Speyer in seine Legenda übernommen. Er gibt es mit eigenen Worten wieder, die aber den Ursprung noch durchaus erkennen lassen:

„Fecit igitur, sicut ipse postmodum testatus est, misericordiam cum leprosis, quos etiam videre non poterat, cum adhuc viveret in peccatis“ [21].

Den zweiten Teil dieses Abschnittes zitieren die Tres socii in einer etwas weitschweifenden Umschreibung. Wenn sie aber die ganze Paraphrase mit dem Satz abschließen: „Sicut in testamento suo testatur“, machen sie ihre Quelle deutlich. Im einzelnen finden sich folgende Anklänge:

„Recedente autem eo, vere quod prius erat sibi amarum, id est de leprosis videndis et tangendis, in dulcedinem est conversum ... Sed per Dei gratiam ita est leprosorum familiaris et amicus, quod sicut in testamento suo testatur, inter illos manebat et eis humiliter serviebat“ [22].

Schwächere Anspielungen finden sich bei 2 Celano 9, der im Anschluß an den Bericht über Franzens Aussätzigendienst schreibt: „Sic amara pro dulcibus sumit“ [23]. Die Anspielung kehrt im Speculum majus wieder: „Ipse namque pater sanctissimus quid erat amarum semper pro dulci sumebat“ [24]. Eine Allusion bei Angelus Clarenus soll nicht unerwähnt bleiben, wenn sie auch in ganz anderem Zusammenhang steht: Er läßt einmal Christus zu Franziskus sprechen: „Ego vocavi te de seculo, cum esses in peccatis“ [25].

Zu Testament n. 2 (Text vgl. S. 38):

Die Stelle ist nirgendwo als aus dem Testament stammend zitiert. Allerdings fehlt die Erwähnung des Gebetes „Adoramus te“ in keiner der alten Franziskuslegenden. Da die einzelnen Überlieferungen des Gebetes für die Textgeschichte des Testamentes nicht ohne Bedeutung sind, seien sie hier zum Vergleich zusammengestellt:

---

[20] S. 16. — Vgl. zu n. 1, Lesart 6, S. 38. [21] n. 12, S. 341.
[22] § 11, S. 30. [23] S. 136.
[24] cap. 91, S. 184. [25] De legenda antiqua, 28.

1 Celano 45: „Adoramus te, Christe, et ad omnes ecclesias tuas, quae sunt in universo mundo et benedicimus tibi, quia per sanctam crucem tuam redemisti mundum“ [26].

Julian 27: „Adoramus te, Domine Jesu Christe, ad omnes ecclesias tuas quae sunt in toto mundo et benedicimus tibi, quia per sanctam crucem tuam redemisti mundum“ [27].

Bonaventura: „Adoramus te, Christe, ad omnes ecclesias tuas, quae sunt in toto mundo, et benedicimus tibi, quia per sanctam crucem tuam redemisti mundum“ [28].

Anonymus Perusinus: „Adoramus te, Christe, et benedicimus tibi, et ad universas ecclesias tuas, quae sunt in universo mundo, quia per sanctam crucem tuam redemisti mundum“ [29].

Tres socii: „Adoramus te, Christe, et benedicimus tibi, per omnes ecclesias tuas, quae sunt in toto mundo, quia per sanctam crucem tuam redemisti mundum“ [30].

Dieser Vergleich ist ein anschauliches Beispiel für die Tätigkeit der mündlichen Überlieferung nicht nur dieses Gebetes, sondern darüber hinaus des Testamentes selbst. Wenn auch die völlige Auswertung dieses Sachverhaltes dem nächsten Kapitel vorbehalten bleiben muß, so darf doch jetzt schon darauf hingewiesen werden, daß sich in den späteren Formen öfter Korrekturen der früheren finden, und zwar im Sinne einer Textform, wie sie der cod As hat. Am deutlichsten ist das bei einem Vergleich der Zitate von 1 Celano und Julian zu beobachten. Ein direkter Hinweis auf das Testament findet sich bei keinem, wenn man nicht bei Bonaventura in folgendem Tatbestand einen solchen sehen will: Er schließt unmittelbar an das Gebet „Adoramus te“ einen Bericht an, der sehr deutlich an den Gedankengang in Testament n. 2—3 erinnert: „Er lehrte sie überdies... die Priester mit vorzüglicher Ehrfurcht zu ehren, und die Wahrheit des Glaubens, wie ihn die römische Kirche lehrt und festhält, sowohl zu glauben, wie einfältig zu bekennen.“ Er leitet dann mit dem Satze: „Servabant illi patris sancti documenta“.[31] zum folgenden über.

Zu Testament n. 3a (Text vgl. S. 39):

Ein wörtliches Zitat aus diesem Abschnitt bringt Hugo von Digne in seiner Regelerklärung:

---

[26] S. 35 — vgl. zu n. 2, Lesart 8, S. 38.
[27] S. 348 — vgl. zu n. 2, Lesart 6, S. 38.
[28] S. 572. [29] S. 40. [30] § 37, S. 58.
[31] Kybal, Regeln 29, Anm. 1 meint, man dürfe bei Celano, Julian und Bonaventura den Ausdruck „documenta“ nicht im Sinne schriftlich formulierter Mahnungen deuten. Der Ausdruck ist in der zeitgenössischen Literatur tatsächlich nicht so eindeutig. Der Zusammenhang muß da entscheiden.

„Exemplo beati Francisci qui ait: „Si haberem tantam sapientiam quantam habuit Salomon et invenirem pauperculos sacerdotes hujus seculi: in parochiis in quibus morantur: nolo predicare ultra voluntatem eorum“ [32].

Kurz darauf spricht er von des Heiligen Ehrfurcht vor den Priestern und Klerikern, „quos sanctus voluit ut dominos honorari“ [33]. Angelus Clarenus bringt in „De legenda antiqua“ eine ziemlich wörtliche Inhaltsangabe dieser Stelle, die gerade darum wichtig ist, weil sie an einem ganz konkreten Beispiel zeigt, wie die mündliche Überlieferung am Text des Testamentes arbeitet:

„in fine testamentum suum fecit, in quo ostendit: se... et fidem et observantiam sancte romane ecclesie catholice et omnium sacerdotum ab eadem ecclesia catholica ordinatorum in quantumcumque peccatorum in tantum venerari. Quod si haberet tantam sapientiam, quantam habuit Salomon (vgl. oben Hugo von Digne!), in barochia in quibus morantur non predicaret sine voluntate ipsorum et obedientia, et sacramentorum administratores sicut suos dominos timere, amare et honorare...“ [34].

In seiner Regelerklärung zitiert er diese Stelle aber auch getreu dem Wortlaut nach:

„Et de hoc dicit in suo Testamento: Quoniam Dominus dedit michi — — formam sancte Romane ecclesie propter — — quantam habuit Salomon — — parochijs quibus ipsi morantur — — timere et amare et honorare sicut meos dominos“ [35].

Ein wörtliches Zitat bringen auch die Generalstatuten von Perpignan im zweiten Kapitel:

„Beatus Franciscus in testamento: Dominus dedit michi — — sanctae Romanae ecclesiae, propter — — volo ad ipsos recurrere. — — in parochiis in quibus morantur — — et honorare sicut meos dominos“ [36].

Allgemeine Hinweise finden sich bei Julian 27: „Fratres... nec peccatum in aliquo (sc. sacerdoti) considerabant, sed ad exemplum et doctrinam sancti patris maximam omnibus reverentiam exhibebant“ [37]. Der wörtliche Anklang ist zu stark, als daß man den Hinweis auf das Testament übersehen könnte. Eine nicht zu verkennende Allusion findet sich übereinstimmend im Speculum majus und in der Legenda Delorme: „non tantum episcopos, sed pauperculos sacerdotes volo diligere et venerari et

---

[32] cap. 9, fol 50 va; vgl. zu 3 a, Lesart 13 und 15, S. 39.

[33] a. a. O. fol 50 va—b.

[34] S. 14 — vgl. zu 3 a, Lesart 6, 13 und 33, S. 39.

[35] cap. 9, S. 139 — vgl. zu 3 a, Lesart 6 und 17, S. 39. — Bei den wörtlichen Zitaten werden nur die vom Text des cod As abweichenden Lesarten jeweils aufgeführt.

[36] n. 3, S. 278 f — vgl. zu 3 a, Lesart 6 und 13, S. 39.

[37] S. 348.

tenere eos pro meis dominis"[38]. — Vielleicht gehören hierhin noch zwei Allusionen aus 2 Celano: „fideque catholica integer totus, erga ministros et ministeria Dei reverentia plenus ab initio fuit"[39] und: „pauperculo sacerdoti me contingeret obviare"[40].

Testament n. 3b (Text vgl. S. 39f):

Ein wörtliches Zitat aus diesem Abschnitt läßt sich in der hier untersuchten Literatur nicht nachweisen[41]. Andererseits äußert sich der hl. Franziskus über die in ihm vorgetragenen Gedanken in seinen Opuscula so oft, daß es nicht möglich ist, eine der zahlreichen Allusionen mit Sicherheit auf das Testament zurückzuführen[42]. In anderem Zusammenhang wird der dadurch gegebene Sachverhalt genauer zu untersuchen sein (vgl. S. 152f).

Zu Testament n. 3c (Text vgl. S. 40):

Diese Stelle des Testamentes läßt sich aus dem untersuchten Quellenmaterial kontinuierlich am besten bezeugen. Sie wird zum erstenmal spürbar in der „Legenda chori" des Thomas von Celano: „Honorabat praecipue sacerdotes et divinae legis doctores miro venerabatur affectu"[43]. Dann in der Vita des Julian von Speyer: „Sed et divinae legis doctores et omnes ecclesiasticos ordines docebat summopere reverendos"[44]. Ein erstes genaues Zitat findet sich bei 2 Celano 163[45]:

„Fecit enim aliquando generaliter scribi: Omnes theologos et qui ministrant nobis verba divina, debemus honorare et venerari, tamquam qui nobis ministrant spiritum et vitam."

Das nächste Zeugnis ist ein Zitat, das Bonaventura aus Hugo von Digne übernimmt, dabei aber, wie ein Vergleich zeigt, durch kleine Zusätze („in morte" und „Fratribus") zweifelsohne deutlicher auf das Testament hinweist.

---

38 cap. 10, S. 24 bzw. cap. 15, S. 9 — vgl. zu 3a, Lesart 17, S. 39.

39 n. 8, S. 135 — vgl. zu 3b, Lesart 3, S. 40.

40 n. 201, S. 245.

41 Eine z. T. wörtliche Anspielung bringt Clarenus, De legenda antiqua: „et super omnia ipsa sacramenta et verba divina et omnes magistros et doctores sacre theologie debere venerari et honorari illuminatus a Christo docet..." (vgl. S. 62, Anm. 51).

42 z. B. 1 Celano 82, S. 61 — — Julian 44, S. 356 — — 2 Celano 146, S. 214 — — Legenda major X, 6, S. 604 — — Spec. minus 36, S. 72 — — Speculum majus 65, S. 119 — — Leg. Del. 80, S. 46.

43 n. 6; AF X, S. 121.

44 n. 28, S. 348.

45 S. 224 — vgl. zu 3c, Lesart 2 und 3, S. 40. — — Zur Einleitung des Zitates vgl. S. 56, Anm. 12).

2. *Die Zitate*

Zu Testament n. 1 (Text vgl. S. 38):

Schon in der frühesten der angeführten Quellenschriften, bei 1 Celano 17 findet sich ein wörtliches Zitat aus diesem Abschnitt:

„sicut ipse in Testamento suo loquitur dicens: Quia cum essem in peccatis, nimis amarum michi videbatur videre leprosos, et Dominus conduxit me inter illos, et feci misericordiam cum illis“ [20].

Das Zitat wird von Julian von Speyer in seine Legenda übernommen. Er gibt es mit eigenen Worten wieder, die aber den Ursprung noch durchaus erkennen lassen:

„Fecit igitur, sicut ipse postmodum testatus est, misericordiam cum leprosis, quos etiam videre non poterat, cum adhuc viveret in peccatis“ [21].

Den zweiten Teil dieses Abschnittes zitieren die Tres socii in einer etwas weitschweifenden Umschreibung. Wenn sie aber die ganze Paraphrase mit dem Satz abschließen: „Sicut in testamento suo testatur“, machen sie ihre Quelle deutlich. Im einzelnen finden sich folgende Anklänge:

„Recedente autem eo, vere quod prius erat sibi amarum, id est de leprosis videndis et tangendis, in dulcedinem est conversum... Sed per Dei gratiam ita est leprosorum familiaris et amicus, quod sicut in testamento suo testatur, inter illos manebat et eis humiliter serviebat“ [22].

Schwächere Anspielungen finden sich bei 2 Celano 9, der im Anschluß an den Bericht über Franzens Aussätzigendienst schreibt: „Sic amara pro dulcibus sumit“ [23]. Die Anspielung kehrt im Speculum majus wieder: „Ipse namque pater sanctissimus quid erat amarum semper pro dulci sumebat“ [24]. Eine Allusion bei Angelus Clarenus soll nicht unerwähnt bleiben, wenn sie auch in ganz anderem Zusammenhang steht: Er läßt einmal Christus zu Franziskus sprechen: „Ego vocavi te de seculo, cum esses in peccatis“ [25].

Zu Testament n. 2 (Text vgl. S. 38):

Die Stelle ist nirgendwo als aus dem Testament stammend zitiert. Allerdings fehlt die Erwähnung des Gebetes „Adoramus te“ in keiner der alten Franziskuslegenden. Da die einzelnen Überlieferungen des Gebetes für die Textgeschichte des Testamentes nicht ohne Bedeutung sind, seien sie hier zum Vergleich zusammengestellt:

---

[20] S. 16. — Vgl. zu n. 1, Lesart 6, S. 38. [21] n. 12, S. 341.
[22] § 11, S. 30. [23] S. 136.
[24] cap. 91, S. 184. [25] De legenda antiqua, 28.

1 Celano 45: „Adoramus te, Christe, et ad omnes ecclesias tuas, quae sunt in universo mundo et benedicimus tibi, quia per sanctam crucem tuam redemisti mundum“ [26].

Julian 27: „Adoramus te, Domine Jesu Christe, ad omnes ecclesias tuas quae sunt in toto mundo et benedicimus tibi, quia per sanctam crucem tuam redemisti mundum“ [27].

Bonaventura: „Adoramus te, Christe, ad omnes ecclesias tuas, quae sunt in toto mundo, et benedicimus tibi, quia per sanctam crucem tuam redemisti mundum“ [28].

Anonymus Perusinus: „Adoramus te, Christe, et benedicimus tibi, et ad universas ecclesias tuas, quae sunt in universo mundo, quia per sanctam crucem tuam redemisti mundum“ [29].

Tres socii: „Adoramus te, Christe, et benedicimus tibi, per omnes ecclesias tuas, quae sunt in toto mundo, quia per sanctam crucem tuam redemisti mundum“ [30].

Dieser Vergleich ist ein anschauliches Beispiel für die Tätigkeit der mündlichen Überlieferung nicht nur dieses Gebetes, sondern darüber hinaus des Testamentes selbst. Wenn auch die völlige Auswertung dieses Sachverhaltes dem nächsten Kapitel vorbehalten bleiben muß, so darf doch jetzt schon darauf hingewiesen werden, daß sich in den späteren Formen öfter Korrekturen der früheren finden, und zwar im Sinne einer Textform, wie sie der cod As hat. Am deutlichsten ist das bei einem Vergleich der Zitate von 1 Celano und Julian zu beobachten. Ein direkter Hinweis auf das Testament findet sich bei keinem, wenn man nicht bei Bonaventura in folgendem Tatbestand einen solchen sehen will: Er schließt unmittelbar an das Gebet „Adoramus te“ einen Bericht an, der sehr deutlich an den Gedankengang in Testament n. 2—3 erinnert: „Er lehrte sie überdies ... die Priester mit vorzüglicher Ehrfurcht zu ehren, und die Wahrheit des Glaubens, wie ihn die römische Kirche lehrt und festhält, sowohl zu glauben, wie einfältig zu bekennen.“ Er leitet dann mit dem Satze: „Servabant illi patris sancti documenta“.[31] zum folgenden über.

Zu Testament n. 3a (Text vgl. S. 39):

Ein wörtliches Zitat aus diesem Abschnitt bringt Hugo von Digne in seiner Regelerklärung:

[26] S. 35 — vgl. zu n. 2, Lesart 8, S. 38.
[27] S. 348 — vgl. zu n. 2, Lesart 6, S. 38.
[28] S. 572. [29] S. 40. [30] § 37, S. 58.
[31] Kybal, Regeln 29, Anm. 1 meint, man dürfe bei Celano, Julian und Bonaventura den Ausdruck „documenta“ nicht im Sinne schriftlich formulierter Mahnungen deuten. Der Ausdruck ist in der zeitgenössischen Literatur tatsächlich nicht so eindeutig. Der Zusammenhang muß da entscheiden.

„Exemplo beati Francisci qui ait: „Si haberem tantam sapientiam quantam habuit Salomon et invenirem pauperculos sacerdotes hujus seculi: in parochiis in quibus morantur: nolo predicare ultra voluntatem eorum“ [32].

Kurz darauf spricht er von des Heiligen Ehrfurcht vor den Priestern und Klerikern, „quos sanctus voluit ut dominos honorari“ [33]. Angelus Clarenus bringt in „De legenda antiqua“ eine ziemlich wörtliche Inhaltsangabe dieser Stelle, die gerade darum wichtig ist, weil sie an einem ganz konkreten Beispiel zeigt, wie die mündliche Überlieferung am Text des Testamentes arbeitet:

„in fine testamentum suum fecit, in quo ostendit: se... et fidem et observantiam sancte romane ecclesie catholice et omnium sacerdotum ab eadem ecclesia catholica ordinatorum in quantumcumque peccatorum in tantum venerari. Quod si haberet tantam sapientiam, quantam habuit Salomon (vgl. oben Hugo von Digne!), in barochia in quibus morantur non predicaret sine voluntate ipsorum et obedientia, et sacramentorum administratores sicut suos dominos timere, amare et honorare...“ [34].

In seiner Regelerklärung zitiert er diese Stelle aber auch getreu dem Wortlaut nach:

„Et de hoc dicit in suo Testamento: Quoniam Dominus dedit michi — — formam sancte Romane ecclesie propter — — quantam habuit Salomon — — parochijs quibus ipsi morantur — — timere et amare et honorare sicut meos dominos“ [35].

Ein wörtliches Zitat bringen auch die Generalstatuten von Perpignan im zweiten Kapitel:

„Beatus Franciscus in testamento: Dominus dedit michi — — sanctae Romanae ecclesiae, propter — — volo ad ipsos recurrere. — — in parochiis in quibus morantur — — et honorare sicut meos dominos“ [36].

Allgemeine Hinweise finden sich bei Julian 27: „Fratres... nec peccatum in aliquo (sc. sacerdoti) considerabant, sed ad exemplum et doctrinam sancti patris maximam omnibus reverentiam exhibebant“ [37]. Der wörtliche Anklang ist zu stark, als daß man den Hinweis auf das Testament übersehen könnte. Eine nicht zu verkennende Allusion findet sich übereinstimmend im Speculum majus und in der Legenda Delorme: „non tantum episcopos, sed pauperculos sacerdotes volo diligere et venerari et

[32] cap. 9, fol 50 va; vgl. zu 3 a, Lesart 13 und 15, S. 39.
[33] a. a. O. fol 50 va—b.
[34] S. 14 — vgl. zu 3 a, Lesart 6, 13 und 33, S. 39.
[35] cap. 9, S. 139 — vgl. zu 3 a, Lesart 6 und 17, S. 39. — Bei den wörtlichen Zitaten werden nur die vom Text des cod As abweichenden Lesarten jeweils aufgeführt.
[36] n. 3, S. 278 f — vgl. zu 3 a, Lesart 6 und 13, S. 39.
[37] S. 348.

tenere eos pro meis dominis"[38]. — Vielleicht gehören hierhin noch zwei Allusionen aus 2 Celano: „fideque catholica integer totus, erga ministros et ministeria Dei reverentia plenus ab initio fuit"[39] und: „pauperculo sacerdoti me contingeret obviare"[40].

Testament n. 3b (Text vgl. S. 39f):

Ein wörtliches Zitat aus diesem Abschnitt läßt sich in der hier untersuchten Literatur nicht nachweisen[41]. Andererseits äußert sich der hl. Franziskus über die in ihm vorgetragenen Gedanken in seinen Opuscula so oft, daß es nicht möglich ist, eine der zahlreichen Allusionen mit Sicherheit auf das Testament zurückzuführen[42]. In anderem Zusammenhang wird der dadurch gegebene Sachverhalt genauer zu untersuchen sein (vgl. S. 152 f).

Zu Testament n. 3c (Text vgl. S. 40):

Diese Stelle des Testamentes läßt sich aus dem untersuchten Quellenmaterial kontinuierlich am besten bezeugen. Sie wird zum erstenmal spürbar in der „Legenda chori" des Thomas von Celano: „Honorabat praecipue sacerdotes et divinae legis doctores miro venerabatur affectu"[43]. Dann in der Vita des Julian von Speyer: „Sed et divinae legis doctores et omnes ecclesiasticos ordines docebat summopere reverendos"[44]. Ein erstes genaues Zitat findet sich bei 2 Celano 163[45]:

„Fecit enim aliquando generaliter scribi: Omnes theologos et qui ministrant nobis verba divina, debemus honorare et venerari, tamquam qui nobis ministrant spiritum et vitam."

Das nächste Zeugnis ist ein Zitat, das Bonaventura aus Hugo von Digne übernimmt, dabei aber, wie ein Vergleich zeigt, durch kleine Zusätze („in morte" und „Fratribus") zweifelsohne deutlicher auf das Testament hinweist.

---

[38] cap. 10, S. 24 bzw. cap. 15, S. 9 — vgl. zu 3 a, Lesart 17, S. 39.

[39] n. 8, S. 135 — vgl. zu 3 b, Lesart 3, S. 40.

[40] n. 201, S. 245.

[41] Eine z. T. wörtliche Anspielung bringt Clarenus, De legenda antiqua: „et super omnia ipsa sacramenta et verba divina et omnes magistros et doctores sacre theologie debere venerari et honorari illuminatus a Christo docet..." (vgl. S. 62, Anm. 51).

[42] z. B. 1 Celano 82, S. 61 — — Julian 44, S. 356 — — 2 Celano 146, S. 214 — — Legenda major X, 6, S. 604 — — Spec. minus 36, S. 72 — — Speculum majus 65, S. 119 — — Leg. Del. 80, S. 46.

[43] n. 6; AF X, S. 121. [44] n. 28, S. 348.

[45] S. 224 — vgl. zu 3 c, Lesart 2 und 3, S. 40. — — Zur Einleitung des Zitates vgl. S. 56, Anm. 12).

„Exemplo beati Francisci qui ait: „Si haberem tantam sapientiam quantam habuit Salomon et invenirem pauperculos sacerdotes hujus seculi: in parochiis in quibus morantur: nolo predicare ultra voluntatem eorum“ [32].

Kurz darauf spricht er von des Heiligen Ehrfurcht vor den Priestern und Klerikern, „quos sanctus voluit ut dominos honorari“ [33]. Angelus Clarenus bringt in „De legenda antiqua“ eine ziemlich wörtliche Inhaltsangabe dieser Stelle, die gerade darum wichtig ist, weil sie an einem ganz konkreten Beispiel zeigt, wie die mündliche Überlieferung am Text des Testamentes arbeitet :

„in fine testamentum suum fecit, in quo ostendit: se... et fidem et observantiam sancte romane ecclesie catholice et omnium sacerdotum ab eadem ecclesia catholica ordinatorum in quantumcumque peccatorum in tantum venerari. Quod si haberet tantam sapientiam, quantam habuit Salomon (vgl. oben Hugo von Digne!), in barochia in quibus morantur non predicaret sine voluntate ipsorum et obedientia, et sacramentorum administratores sicut suos dominos timere, amare et honorare...“ [34].

In seiner Regelerklärung zitiert er diese Stelle aber auch getreu dem Wortlaut nach:

„Et de hoc dicit in suo Testamento: Quoniam Dominus dedit michi — — formam sancte Romane ecclesie propter — — quantam habuit Salomon — — parochijs quibus ipsi morantur — — timere et amare et honorare sicut meos dominos“ [35].

Ein wörtliches Zitat bringen auch die Generalstatuten von Perpignan im zweiten Kapitel:

„Beatus Franciscus in testamento: Dominus dedit michi — — sanctae Romanae ecclesiae, propter — — volo ad ipsos recurrere. — — in parochiis in quibus morantur — — et honorare sicut meos dominos“ [36].

Allgemeine Hinweise finden sich bei Julian 27: „Fratres... nec peccatum in aliquo (sc. sacerdoti) considerabant, sed ad exemplum et doctrinam sancti patris maximam omnibus reverentiam exhibebant“ [37]. Der wörtliche Anklang ist zu stark, als daß man den Hinweis auf das Testament übersehen könnte. Eine nicht zu verkennende Allusion findet sich übereinstimmend im Speculum majus und in der Legenda Delorme: „non tantum episcopos, sed pauperculos sacerdotes volo diligere et venerari et

[32] cap. 9, fol 50 va; vgl. zu 3 a, Lesart 13 und 15, S. 39.
[33] a. a. O. fol 50 va—b.
[34] S. 14 — vgl. zu 3 a, Lesart 6, 13 und 33, S. 39.
[35] cap. 9, S. 139 — vgl. zu 3 a, Lesart 6 und 17, S. 39. — Bei den wörtlichen Zitaten werden nur die vom Text des cod As abweichenden Lesarten jeweils aufgeführt.
[36] n. 3, S. 278 f — vgl. zu 3 a, Lesart 6 und 13, S. 39.
[37] S. 348.

tenere eos pro meis dominis"[38]. — Vielleicht gehören hierhin noch zwei Allusionen aus 2 Celano: „fideque catholica integer totus, erga ministros et ministeria Dei reverentia plenus ab initio fuit"[39] und: „pauperculo sacerdoti me contingeret obviare"[40].

Testament n. 3b (Text vgl. S. 39f):

Ein wörtliches Zitat aus diesem Abschnitt läßt sich in der hier untersuchten Literatur nicht nachweisen[41]. Andererseits äußert sich der hl. Franziskus über die in ihm vorgetragenen Gedanken in seinen Opuscula so oft, daß es nicht möglich ist, eine der zahlreichen Allusionen mit Sicherheit auf das Testament zurückzuführen[42]. In anderem Zusammenhang wird der dadurch gegebene Sachverhalt genauer zu untersuchen sein (vgl. S. 152 f).

Zu Testament n. 3c (Text vgl. S. 40):

Diese Stelle des Testamentes läßt sich aus dem untersuchten Quellenmaterial kontinuierlich am besten bezeugen. Sie wird zum erstenmal spürbar in der „Legenda chori" des Thomas von Celano: „Honorabat praecipue sacerdotes et divinae legis doctores miro venerabatur affectu"[43]. Dann in der Vita des Julian von Speyer: „Sed et divinae legis doctores et omnes ecclesiasticos ordines docebat summopere reverendos"[44]. Ein erstes genaues Zitat findet sich bei 2 Celanó 163[45]:

„Fecit enim aliquando generaliter scribi: Omnes theologos et qui ministrant nobis verba divina, debemus honorare et venerari, tamquam qui nobis ministrant spiritum et vitam."

Das nächste Zeugnis ist ein Zitat, das Bonaventura aus Hugo von Digne übernimmt, dabei aber, wie ein Vergleich zeigt, durch kleine Zusätze („in morte" und „Fratribus") zweifelsohne deutlicher auf das Testament hinweist.

---

[38] cap. 10, S. 24 bzw. cap. 15, S. 9 — vgl. zu 3a, Lesart 17, S. 39.

[39] n. 8, S. 135 — vgl. zu 3b, Lesart 3, S. 40.

[40] n. 201, S. 245.

[41] Eine z. T. wörtliche Anspielung bringt Clarenus, De legenda antiqua: „et super omnia ipsa sacramenta et verba divina et omnes magistros et doctores sacre theologie debere venerari et honorari illuminatus a Christo docet..." (vgl. S. 62, Anm. 51).

[42] z. B. 1 Celano 82, S. 61 — — Julian 44, S. 356 — — 2 Celano 146, S. 214 — — Legenda major X, 6, S. 604 — — Spec. minus 36, S. 72 — — Speculum majus 65, S. 119 — — Leg. Del. 80, S. 46.

[43] n. 6; AF X, S. 121. [44] n. 28, S. 348.

[45] S. 224 — vgl. zu 3c, Lesart 2 und 3, S. 40. — — Zur Einleitung des Zitates vgl. S. 56, Anm. 12).

Hugo[46]: „...et ut sacre scripture doctores in maxima reverentia haberentur mandavit: tamquam illos a quibus perciperent verba vitae".

Bonaventura[47]: „...et in morte mandavit Fratribus quod doctores sacrae scripturae in summa veneratione haberent, tamquam illos, a quibus perciperent verba vitae".

Eine zweite voneinander abhängige Überlieferungsreihe von Zitaten knüpft sich an das Schriftchen „Intentio regulae" an:

Br. Leo: „quemadmodum ipse testatur in testamento suo dicens: Omnes theologos et qui ministrant verba divina, debemus honorare et venerari, quia ministrant nobis spiritum et vitam"[48].

Ubertin: „quemadmodum ipse testatur in testamento suo dicens: Sanctos theologos qui ministrant nobis verba divina, debemus honorare et venerari tamquam qui ministrant nobis spiritum et vitam"[49].

Legenda Delorme: „quemadmodum ipse testatur in testamento suo dicens: Omnes theologos et qui ministrant verba divina, debemus honorare et venerari tamquam qui ministrant nobis spiritum et vitam"[50].

Der unverdächtigste Zeuge für die Echtheit dieser Stelle ist der Spiritualenführer Angelus Clarenus, der selbst in der knappen Inhaltsangabe des Testamentes in „De legenda antiqua" diese Stelle nicht übergeht: „...omnes magistros et doctores sacre theologie debere venerari et honorari illuminatus a Christo docet, quia per hoc — inquit — communicamus ipsorum ministerio spiritum et vitam"[51]. — Eine kurze Anspielung auf diese Stelle findet sich noch in einer anderen Schrift des Ubertin von Casale: „Non tamen despiciebat sanctarum litterarum studium et scientiam, immo multum reverebatur et revereri mandavit sacros theologos"[52].

Angesichts eines derartigen Quellenbefundes ist die Ansicht, es könne sich bei diesem Abschnitt möglicherweise um eine spätere Interpolation handeln[53], nicht mehr zu vertreten. Wäre dies wirklich der Fall, dann bliebe unverständlich, daß gerade Bruder Leo, der sicher bei der Entstehung des Testamentes zugegen war (das

---

[46] cap. 10, fol 52 vb.

[47] Epistola de tribus quaestionibus n. 10, S. 335 a.

[48] Intentio regulae 7, S. 89 — vgl. zu 3 c, Lesart 3, S. 40.

[49] Arbor vitae V, 3, 15; man beachte die Einschränkung des „omnes" durch „sanctos", die sich der den Magistern feindliche Spiritualenführer nicht versagen kann.

[50] cap. 70, S. 41.

[51] S. 14; vgl. dagegen das Beispiel „contra magistros", das er ebenda S. 46 erzählt! — Zum Zitat vgl. S. 61, Anm. 41.

[52] Responsio, S. 75. — In beiden Reihen der Zitate findet man Übereinstimmung in zwei Lesarten: 1. es fehlt das „sanctissima" (vgl. zu 3 c; Lesart 3. S. 40); 2. es steht fast überall statt „sicut" „tamquam", das in der handschriftlichen Überlieferung nicht bezeugt ist.

[53] Kybal, Testament, S. 325; dagegen: Regeln, S. 119.

gibt auch Kybal zu[54]), sie als zum Testament gehörig ausdrücklich zitiert. Daß Leo, der sicher zu den Kreisen der Rigorosen gehörte, eine solche Interpolation zugunsten der Gelehrten durch sein Zeugnis gedeckt hätte, ist nicht anzunehmen. Daher bleibt keine andere Möglichkeit, als mit den Zitaten in diesem Wort des Heiligen eines von denen zu sehen, die ursprünglich zu seinem Testament gehörten.

Zu Testament n. 4 (Text vgl. S. 40):

Dieser Abschnitt des Testamentes, der in kurzen Worten die Entstehung der franziskanischen Bewegung schildert, hat naturgemäß eine starke Berücksichtigung in allen Quellen gefunden. Wir finden ihn deshalb häufig als direktes Zitat. Aber seinen Einfluß können wir überall da feststellen, wo die Schreiber über die Anfänge des Ordens berichten. Das erste, wörtliche Zitat aus diesem Abschnitt findet sich in der Regelerklärung der Quattuor Magistri[55]:

„in testamento ... ubi dicit: Ipse Altissimus revelavit michi quod ego (W_3: om: ego) deberem vivere secundum formam sancti (W_3: om: sancti) evangelii et ego eam paucis et simplicibus verbis (D: paucis verbis simpliciter; W_3: paucis verbis et simpliciter) feci scribi".

Hugo von Digne zitiert sie in seiner Regelerklärung zweimal, wie der Vergleich zeigt, wohl beide Male aus dem Gedächtnis[56]:

„sicut ipse in testamento expressit dicens: Ipse altissimus revelavit michi, quod ego deberem vivere secundum formam sancti evangelij. Et ego — inquit — paucis verbis feci scribi".

„quando ut predictum est: ait: Ipse altissimus revelavit michi quod ego secundum formam evangelij deberem vivere. Et ego — inquit — paucis verbis simpliciter feci scribi".

Ein ausdrückliches Zitat bringen auch die Tres socii[57]:

„Et ideo beatus Franciscus dixit in testamento suo: Ipse dominus revelavit michi ut deberem vivere secundum formam sancti evangelij".

Wichtig für die Textgeschichte ist ein Zitat in der Declaratio des Ubertin von Casale[58]:

„Et in testamento suo dixit sic: Illi, qui veniebant ad recipiendam vitam, id est ad ordinem, omnia quae habere poterant, dabant pauperibus et erant

---

[54] Testament, S. 321.

[55] cap. 1, fol 17 vb — vgl. zu n. 4, Lesart 8, 11, 12, S. 40 f. — Interessant ist zu beobachten, daß bei diesem Vergleich die von W_3 und D hier gebrachten Lesarten nicht mit denen ihres Textes des Testamentes übereinstimmen.

[56] cap. 1, fol 35 ra und 35 rb — vgl. zu n. 4, Lesart 8 und 11, S. 40 f.

[57] § 29, S. 51.

[58] S. 176 — vgl. zu n. 4, Lesart 17 und 22, S. 41.

contenti tunica una intus et foris repetiata, qui volebant, cum corda et braccis, et nolebamus plus habere".

Angelus Clarenus, der überzeugt ist, daß gerade dieser Abschnitt des Testamentes den göttlichen Ursprung der Berufung zu einem Leben nach dem Evangelium sicherstellt, zitiert sie mit besonderer Vorliebe. Die einzelnen Zitate sind aber nicht nur ein sprechender Beweis für seine mehr oder weniger große Genauigkeit beim Zitieren, sondern geben auch wichtige Hinweise für die Textgeschichte des Testamentes. Darum sei folgende Übersicht geboten:

„Et in testamento suo dicit: Et postquam dedit michi Dominus de fratribus, nemo ostendebat michi quid deberem facere, sed ipse altissimus revelavit michi, quod ego deberem vivere secundum formam sancti evangelij, et ego paucis verbis et simpliciter feci scribi et dominus papa confirmavit michi. Et illi qui veniebant ad recipiendam vitam istam, omnia quae habere poterant, pauperibus erogabant et eramus contenti una tunica intus et foris repetiata qui volebant et nolebamus plus habere" [59].

„in suo testamento scriptum est: Quoniam ipse altissimus revelavit michi quod ego deberem vivere secundum formam sancti evangelij" [60].

„sicut ipse in Testamento suo dicit: illi qui veniebant ad recipiendam vitam istam, omnia quae habere poterant vendebant et dabant pauperibus et erant contenti tunica una intus et foris repetiata, qui volebant, cum cingulo et brachis et nolebamus plus habere" [61].

„Unde in Testamento suo dicit quod: Postquam dominus dedit michi fratres et socios, nemo ostendebat michi quid deberem facere, sed ipse altissimus revelavit michi quod ego deberem vivere secundum formam sancti evangelii. Et ego paucis verbis et simpliciter feci scribi et dominus papa confirmavit michi" [62].

Man sieht, daß Angelus Clarenus seine Zitate nicht einer einheitlichen Vorlage entnimmt (drei dieser Zitate stammen aus der einen Regelerklärung!), sondern offensichtlich aus dem Gedächtnis zitiert und dabei bisweilen den Text des Testamentes selbständig weitergestaltet („vendebant et dabant", „fratres et socios"). Bei der Besprechung der Textgeschichte des Testamentes werden wir deshalb auf diese Zitate zurückgreifen müssen. — Er zitiert auch einmal den Schluß dieses Abschnittes:

„et quod officium secundum consuetudinem romane ecclesie facerent, et quod contenti essent fratres tunica una intus et foris repetiata propter paupertatis veram observantiam et nollent plus habere, sed essent ex corde subditi omnibus" [63].

---

[59] Expositio regulae 6, S. 124 — vgl. zu n. 4, Lesart 1, 8, 17, 19, 20, 21, 22 und 23, S. 40 f.

[60] a. a. O. cap. 1, S. 32.

[61] a. a. O. cap. 2, S. 64. — Es sei aber darauf hingewiesen, daß zwei Handschriften das „istam" nach „vitam" noch nicht oder erst als späteren Zusatz haben!

[62] De legenda antiqua, S. 14.

[63] a. a. O. S. 14.

Ein letztes wörtliches Zitat des Abschnittes steht in den Generalstatuten von Perpignan im ersten Kapitel[64]:

„Beatus Franciscus in Testamento: Postquam Dominus dedit — —' nemo michi ostendebat quid — — ad recipiendam vitam istam — — contenti una tunica intus et — — brachiis et nolebant plus habere".

Von den zahlreichen Berichten, die durch den Gedankengang und durch den Wortlaut dieser Stelle beeinflußt sind, seien einige hier aufgeführt:

Aus 1 Celano: „scripsit... simpliciter et paucis verbis vitae formam et regulam... desiderans per Summum Pontificem confirmari"[65].

„sola tunica erant contenti, repetiata quandoque intus et foris"[66].

Aus 2 Celano: „Revera ipse a principio religionis usque ad mortem tunica sola, chordula et femoralibus dives, nihil aliud habuit"[67].

„quia elinguis es, simplex et idiota"[68].

Bonaventura: „scripsit sibi et fratribus suis simplicibus verbis formulam vitae, in qua, sancti evangelii observantia pro fundamento indissolubili collocata... desiderans per Summum Pontificem approbari quae scripserat"[69].

„verum etiam quae habere potuit universa dispersit... revera ipse a principio religionis usque ad mortem tunica, chordula et femoralibus dives, his contentus fuit"[70].

Tres socii: „dicens se esse simplicem et idiotam"[71].

Specula: „quod ab illa hora, qua dominus ei revelavit ut deberet vivere ipse et fratres sui secundum formam sancti evangelii: ad litteram voluit et studuit observare toto tempore vitae suae"[72].

Clarenus: „Christus dixit: Ego te vocavi de seculo: idiotam, infirmum et simplicem"[73].

Zu Testament n. 5 (Text vgl. S. 41):

Schon die Regelerklärung der Quattuor Magistri bringt ein ausdrückliches Zitat dieser Stelle. Es geht von da aus in die Regelerklärung des Olivi und in das Schrifttum des Ubertin von Casale über. Da die Überlieferungen voneinander abweichen, seien alle drei zusammengestellt:

Quattuor Magistri: „ex intentione sancti Francisci, quam in suo testamento expressit ubi dicit: Omnes fratres volo firmiter quod laborent de laboritio quod pertinet ad honestatem"[74].

---

[64] n. 3, S. 277 — vgl. zu n. 4, Lesart 3 und 21, S. 40 f.

[65] n. 32, S. 25. [66] n. 39, S. 31. [67] n. 55, S. 165.

[68] n. 145, S. 214. [69] Legenda major III, 8, S. 569.

[70] a. a. O. VII, 1, S. 587. [71] § 64, S. 87; vgl. § 21, S. 42.

[72] Speculum minus 25, S. 57 — Legenda Delorme 4, S. 2. Der Text ist mit einer Stelle aus der alten Gelübdeformel des Ordens verquickt (vgl. Constit. Narbon., Bonaventura, Op. omnia, VIII, 451).

[73] Historia, S. 29.

[74] So D und W_8, in fir fol 19 va ist das Zitat abgekürzt. — Vgl. zu n. 5, Lesart 3, 5, S. 41.

Olivi: „ex intentione — — ubi dicit: Omnes fratres firmiter volo quod laborent de labore suo, quod pertinet ad honestatem“ [75].

Ubertin: „ex intentione — — ubi dicit: Omnes fratres firmiter volo quod laborent de laboritio quod pertinet ad honestatem“ [76].

Sehr knapp, aber unverkennbar ist ein Zitat bei 2 Celano, das von Bonaventura und dem Kompilator des Speculum majus übernommen wird:

„Dixit autem aliquando: Volo omnes fratres meos laborare et exercitari, et eos, qui nesciunt, aliquas artes addiscere. Et rationem reddens: Ut — inquit — minus simus hominibus onerosi et ne in otio per illicita cor aut lingua vagetur“ [77].

Celano stellt hier zwei Logia des hl. Franziskus nebeneinander, weil sie sich gedanklich ergänzen. Von diesen stammt nur das erste aus dem Testament. Bei Bonaventura und im Speculum majus werden dann die bei Celano noch selbständigen Logia in eins verschmolzen:

„. . . dixit aliquando: Volo fratres meos laborare et exercitari, ne otio dediti per illicita corde aut lingua vagentur“ [78].

Manche der später in den Handschriften auftretenden Lesarten zeigen sich auch in einem Zitat des Hugo von Digne im fünften Kapitel seiner Regelerklärung:

„secundum intentionem beati Francisci quam verbo exprimens dicit: Ego manibus meis laborabam et volo laborare: et omnes alij fratres volo firmiter quod — — ad honestatem: et qui nescit discat: non — — propter exemplum et propter repellendam otiositatem — — petendo elemosinam ostiatim“ [79].

Mehr paraphrasenartig ist die Inhaltsangabe dieser Stelle in „De legenda antiqua“. Die wörtlichen Anklänge sind:

„operantes manibus propter exemplum et amorem virtutis, et otiositatem repellendam et corporis sui necessitatem et fratrum suorum evangelice procurandam... quum precium laboris non daretur, recurrere ad mensam domini et petere helemosynam hostiatim“ [80].

Das gleiche gilt von einem anderen Zitat des Clarenus in seiner Regelerklärung:

„laborant manibus et apostolice et virtualiter, excluso otio, vivant et quando eis de labore non dantur necessaria vitae, quia denarios vel pecuniam non recipiunt, recurrunt ad mensam Domini petendo eleemosynam ostiatim“ [81].

---

[75] cap. 6 fol 113 va — vgl. zu n. 5, Lesart 4 und 7, S. 41.

[76] Responsio, S. 79.

[77] n. 161, S. 223.

[78] Legenda major V, 6, S. 579; vgl. Spec. majus 75, S. 148.

[79] fol 43 vb — vgl. zu n. 5, Lesart 5 und 8, S. 41. Das Zitat kehrt wieder fol 44 va.

[80] S. 14 f.

[81] cap. 1, S. 26.

Offensichtlich fließen hier Formulierungen aus der Regula bullata mit solchen des Testamentes zusammen[82]. Auf die Interpretierung des „pretium laboris" durch „necessaria vitae" sei hier schon aufmerksam gemacht. Clarenus kennt aber auch den genauen Wortlaut der Stelle, wie folgendes Zitat aus seiner Regelerklärung beweist:

„Sicut in Testamento suo dicit: Ego manibus meis laboravi et volo laborare et alii fratres omnes firmiter volo — — propter bonum exemplum et ad repellendam otiositatem"[83].

Den ganzen Abschnitt zitieren die Generalstatuten von Perpignan wörtlich:

„Beatus Franciscus in Testamento: Ego manibus meis laboravi et volo laborare; et omnes fratres alii volo firmiter quod laborent de labore illo quod pertinet — — petendo eleemosinam ostiatim"[84].

Der Ausdruck „petere eleemosynam ostiatim" ist von dieser Stelle des Testamentes aus als ein gewisser Terminus technicus in die franziskanische Literatur übergegangen[85].

Zu Testament n. 6 (Text vgl. S. 42):

Wenn auch ohne Quellenangabe, wird der Gruß doch schon bei 1 Celano 23 zitiert:

„pacem imprecabatur dicens: Dominus det vobis pacem"[86].

Julian von Speyer übernimmt den Bericht des Celano, macht aber die Quelle deutlich, wenn er schreibt:

„Sed et, sicut postmodum ipse testatus est, quod hujusmodi salutationem, Domino revelante, didicerat, ut diceret: Dominus det tibi pacem"[87].

Hugo von Digne zitiert die Stelle in seiner Regelerklärung:

„Sicut ipse testatus est dicens: Salutationem dominus michi revelavit: ut diceremus: Dominus det tibi pacem"[88].

Bonaventura vereint in seiner Legenda major (III, 2) den Bericht des Celanesen mit dem Julians:

---

[82] „nullo modo denarios vel pecuniam recipiant", cap. 4; Analekten 31 f. Opuscula 67.

[83] cap. 4, S. 111 — vgl. zu n. 5, Lesart 2, 5 und 11, S. 41.

[84] cap. 9 n. 2, S. 413 — vgl. zu n. 5, Lesart 2, 5, 7, S. 41.

[85] 2 Celano 71, S. 174; Anon. Perus. 17, S. 39; Bessa, Liber de laudibus, 670; Speculum majus 22, S. 45 u. a.

[86] S. 20.

[87] Vita 16, S. 342.

[88] cap. 1, fol 35 rb — vgl. zu n. 6, Lesart 2, S. 42.

„... in omni praedicatione sua pacem annuntiando dicens: Dominus det vobis pacem... Hanc quippe salutationem. Domino revelante, didicerat, sicut ipse postmodum testatur“ [89].

Die Tres socii knüpfen an das Zitat Julians an:

„Sicut autem postmodum testatus est, hujusmodi salutationem, Domino revelante, didicerat, videlicet: Dominus det tibi pacem“ [90].

Etwas abweichend lesen die Specula:

„... scribi fecit in Testamento suo dicens: Dominus michi revelavit, ut deberem dicere pro salutatione: Dominus det tibi pacem“ [91].

Die abweichende Lesart („deberem dicere pro salutatione“) erklärt sich vielleicht aus der den drei Berichten gemeinsamen Einleitung: „Beato Francisco revelavit Dominus salutationem quam deberet facere.“

Auch Clarenus bringt ein Zitat dieser Stelle:

„ita enim dicit in Testamento suo: Salutationem hanc michi Dominus revelavit, ut diceremus: Dominus det tibi pacem“ [92].

Zu Testament n. 7 (Text vgl. S. 42):

Dieser Abschnitt des Testamentes ist der einzige, über dessen Werdegang wir näher unterrichtet sind. Bruder Leo erzählt in dem Werkchen „Intentio regulae“ darüber:

„Daher ließ denn der selige Franziskus damals in sein Testament schreiben, daß alle Behausungen der Brüder aus Lehm und Holz gefertigt werden sollten zum Zeichen der heiligen Armut und Demut. Auch sollten die Kirchen, die für die Brüder gebaut würden, klein sein... Aber einige der Brüder sagten ihm, es schiene ihnen nicht gut, daß die Behausungen der Brüder von Lehm und Holz gefertigt sein sollten; denn in den meisten Provinzen sei das Holz teurer als Stein. Der selige Franziskus wollte mit ihnen nicht streiten, denn er war sehr krank und fast schon dem Tode nahe — er lebte danach ja auch nur noch kurze Zeit. Deshalb ließ er später in sein Testament schreiben: Hüten sollen sich die Brüder...“ (vgl. S. 11 f).

Dieser Bericht und mit ihm das Zitat ging in die „Arbor vitae“ des Ubertin von Casale und in die Specula über. Die einzelnen Anführungen weichen allerdings voneinander ab. Diese Überlieferung des Zitates in etwa fünf Jahrzehnten zeugt somit für die formale Entwicklung des Textes in dieser Zeit:

---

[89] S. 567 — vgl. zu n. 6, Lesart 1, S. 42. [90] § 26, S. 48.
[91] Spec. minus 6, S. 30; Spec. majus 26, S. 52; Leg. Del. 67, S. 39.
[92] Expos. reg. cap. 3, S. 93 — vgl. zu n. 6, Lesart 1, S. 42.

L e o : „Caveant fratres sibi, ut ecclesias et habitacula et omnia alia quae pro ipsis construuntur penitus non recipiant, nisi essent sicut decet sanctam paupertatem, quam in regula promisimus semper ibi hospitantes sicut advenae et peregrini“ [93].

U b e r t i n : „Caveant sibi fratres — — construuntur quod penitus non recipiant nisi esset — — paupertatem quam regula promisimus — — et peregrini“ [94].

S p e c. m a j u s : „Caveant fratres ne ecclesias et habitacula et omnia alia quae pro ipsis construuntur penitus recipiant, nisi sicut decet sanctam paupertatem, sed sint ibi hospitantes sicut peregrini et advenae [95].

L e g e n d a D e l o r m e : „Caveant sibi fratres, ut ecclesias et habitacula et omnia alia, quae pro ipsis construuntur quod penitus non recipiant ea, nisi essent, sicut decet sanctam paupertatem, quam in Regula promisimus semper ibi hospitantes sicut advenae et peregrini“ [96].

In dieser Zusammenstellung zeichnen sich schon deutlich Textentwicklungen ab, die uns auch in der handschriftlichen Überlieferung begegneten.

Aber schon vor dem Bruder Leo zitiert H u g o v o n D i g n e den Abschnitt in seiner Regelerklärung:

„juxta verbum sancti dicentis: Caveant fratres ut ecclesias et edificia [97] paupercula et omnia alia que pro — — nisi esset sicut decet — — hospitantes tamquam advene et peregrini“ [98].

Auch Angelus C l a r e n u s zitiert ihn wörtlich in seiner Regelerklärung:

„Et in testamento suo dicit: Caveant sibi fratres ut ecclesias et habitacula paupercula et omnia alia, quae pro ipsis construuntur, quod penitus ea non recipiant, nisi essent secundum quod decet — — advenae et peregrini [99].

U b e r t i n v o n C a s a l e bringt neben der aus dem Werkchen des Bruder Leo übernommenen Textgestalt des Abschnittes noch eine erweiterte, die auch in der späteren handschriftlichen Überlieferung vereinzelt vorkommt, aber nach dem angeführten Zeugnis des Hugo von Digne, des Bruder Leo und des Ubertin selbst als Erweiterung des ursprünglichen Textes angesehen werden muß [100]:

„beatus Franciscus legislator hujus regulae per spiritum sanctum et auctoritate papali in suo ultimo testamento, quando erat vicinus eterne luci et veritate plenus, dicit sic: In habitaculis et ecclesiis, in quibus manere debemus sive

[93] cap. 15, S. 98 — vgl. zu n. 7, Lesart 3, 4 und 5, S. 42.

[94] V, 3, 17 — vgl. zu n. 7, Lesart 3, 4, 5, 7 und 9, S. 42. — Es werden nur die vom vorigen abweichenden Lesarten angegeben.

[95] cap. 11, S. 28. [96] cap. 77, S. 44.

[97] Von „edificia“ statt „habitacula“ spricht auch Ubertin in einem Zitat (vgl. S. 70, Anm. 101); vgl. auch Spec. minus 30, S. 65 in einem ähnlichen Zusammenhang ebenso: „aedificia“.

[98] cap. 4, fol 43 ra—b — vgl. zu n. 7, Lesart 1, 5, 9, S. 42.

[99] cap. 6, S. 126 — vgl. zu n. 7, Lesart 3, 5, 7 und 11, S. 42.

[100] Declaratio, S. 166 — vgl. zu n. 7, Lesart 1, 2, 5, 6, S. 42.

sint facta sive sint fienda ita precipio firmiter, quod ubicumque sunt fratres, caveant sibi, ut ecclesias habeant et habitacula paupercula, et omnia alia que pro ipsis constituuntur, penitus non recipiant — — sicut advene et peregrini."

Eine andere Version, die aber noch mehr den Charakter einer exegetischen Erweiterung trägt, bringt er in seiner Responsio, die für Papst Clemens V. bestimmt war und damit doch eine immerhin gewichtige Bedeutung hat:

„Et in Testamento dicit: quod fratres nullo modo ecclesias et edificia recipiant, eciam a secularibus facta et gratis nobis oblata, nisi sint totaliter secundum sanctam paupertatem, et quod offerentes sibi dominium retineant, et fratres habeant solum usum et offerentes essent domini et patroni. Et quando expelluntur, non litigarent, sed irent ad alias terras humiliter et dicerent eis: Facite sicut placet, quia loca non sunt nostra sed vestra"[101].

Das Zitat verbindet Gedanken aus n. 7 mit solchen aus n. 8 und verflicht damit Betrachtungen des Schreibers, die für die damalige Exegese des Testamentes ein interessantes Zeugnis ablegen. Allerdings sieht man an diesem Beispiel, was man von einer Einleitung, wie „Et in Testamento dicit", bei Ubertin zu halten hat (vgl. das vorige Zitat!).

Von den Texten, die gedanklich und wörtlich vom Testament beeinflußt sind, seien die folgenden angeführt:

Aus 2 Celano: „Docebat suos habitacula paupercula facere, ligneas, non lapideas, easque vili schemate erigere"[102].

Bonaventura: „Propter quod docebat fratres, ut pauperum more pauperculas casas erigerent, quas non inhabitarent ut proprias, sed sicut peregrini et advenae alienas"[103].

Clarenus: „opere et affectu ostendentes, quod ibi hospitabantur sicut advenae et peregrini"[104].

„quia loca et ecclesias et habitacula, in quibus ut hospites morantur, nullo modo ea recipere, aut in ipsis habitare debent, nisi cum promissa paupertate, quae in regula continetur, concordarent"[105].

Zu Testament n. 8 (Text vgl. S. 43):

Das in diesem Abschnitt ausgesprochene Verbot, Schutzbriefe bei der Kurie zu erbitten, sollte für die innere Geschichte des Ordens von großer Bedeutung werden. In den Spiritualenkämpfen des 13.

---

[101] Responsio, S. 65 — vgl. zu n. 8, Lesart 19, S. 48.

[102] S. 165. — Auf die Feststellung dieser Allusion legt Sabatier großen Wert; vgl. OCH II, 424.

[103] Legenda major VII, 2, S. 587. — Die PP. Editores denken an dieser Stelle an die Regula bullata (cap. 6), wo dasselbe Schriftzitat gebraucht wird (AF X, 587). Es bleibt aber zu bedenken, daß in der Regel das Schriftzitat mit dem Betteln in Zusammenhang steht; Bonaventura bringt es, wie das Testament, mit dem Häuserbau in Beziehung (vgl. Goetz, Quellen 13).

[104] Expositio regulae, cap. 1, S. 22. [105] a. a. O. 22.

und 14. Jahrhunderts hat es sogar eine entscheidende Rolle gespielt. Die ersten Vorläufer dieser Entwicklung zeichnen sich schon bald nach dem Tode des hl. Franziskus ab. Deutlicher Beweis dafür ist die Bulle „Quo elongati", die sich mit dieser Schwierigkeit auseinandersetzt. Gregor IX. zitiert in ihr als im Testament stehend: „adjiciens quod fratres nullo modo aliquas litteras ab Apostolica sede petant"[106]. Abgesehen von einer geringen Anspielung bei 1 Celano 40: „ubi persecutionem corporum suorum paterentur"[107], läßt sich in dem hier untersuchten Schrifttum nicht mehr die geringste Spur einer Zitation dieses Abschnittes entdecken[108], bis dann die eigentlichen Spiritualenkämpfe im Orden einsetzen (vgl. S. 49). Die beiden Führer der Spiritualen, Clarenus und Ubertin, machen stärkeren Gebrauch von dieser Stelle. In der sonst recht kursorischen Inhaltsangabe in „De legenda antiqua" zitiert Clarenus diesen Abschnitt mit fast wörtlicher Genauigkeit:

„certitudine firmiter mandat, quod ubicumque sunt, non audeant aliquam litteram in curia Romana per se vel per interpositam personam petere, neque pro ecclesia, neque sub specie predicationis, neque pro persecutione suorum corporum, sed ubicumque non fuerint recepti fratres, fugiant ad aliam terram ad faciendum penitentiam cum benedictione dei"[109].

Wörtlich zitiert Clarenus diese Stelle in seiner Regelerklärung (es ist dies das einzige wörtliche Zitat, das in der untersuchten Literatur zu finden ist):

„Praecipio firmiter fratribus universis, quod — — per se vel per interpositam personam, neque pro aliquo loco, neque pro ecclesia, neque sub specie — — cum benedictione Dei"[110].

Außerdem zitiert er sie noch an sechs anderen Stellen derselben Regelerklärung, aber meist in freierer Form, ohne daß dabei irgendwie für die Textgeschichte oder Interpretation des Testamentes gewichtige Momente in die Erscheinung träten[111]. Nur an einer Stelle ergänzt er das „sub specie praedicationis" durch den beachtlichen Zusatz: „neque pro confessionibus audiendis"[112].

Ubertin von Casale bringt kein wörtliches Zitat, sondern erweitert seine Zitate meist durch interpretierende Zusätze:

---

[106] BF I, S. 68 a. [107] S. 32.

[108] Die Stellungnahme Nikolaus III. in seiner Bulle „Exiit qui seminat" (14. 8. 1279) läßt sich als selbständiges Zeugnis nicht verwerten, da er die Gedanken aus „Quo elongati" nur wiederholt (BF III, 404 f). Statt „mandavit circa ultimum vitae suae" schreibt er allerdings „mandasse dicitur circa ultimum vitae suae". Soll das ein Zweifel an die Urheberschaft Franzens sein?

[109] S. 15 f — vgl. zu n. 8, Lesart 9, 19 und 21, S. 43.

[110] cap. 6, S. 126 — vgl. zu n. 8, Lesart 2, 9 und 13, S. 43.

[111] S. 23, 26 f, 52, 189, 190, 206. [112] cap. 2, S. 52.

„propter quod in sancto testamento Franciscus precepit omnibus fratribus prelatis et subditis: ut nullam litteram ab apostolica sede peterent, nec pro predicatione exercenda, nec pro persecutione vitanda“ [113].

„et si in uno loco affligebantur, volebat Franciscus eos fugere, non per privilegia resistere, et ire ad alia loca per penitentiam facere; hoc docet secundum evangelium quod promisimus, dicens ex ore ihesu: Si vos persecuti fuerint in una civitate, fugite in aliam. Hoc sancti patris Francisci repetit sanctissimum testamentum“ [114].

„fecit mandatum per obedientiam, quod ipsius dicitur testamentum, quod nunquam fratres litteras ab apostolica sede peterent, nec pro predicatione sub specie salutis animarum, neque pro persecutione suorum corporum, nec aliqua ratione vel causa“ [115]

Es bleibt verwunderlich, daß die Specula nirgendwo eine Beeinflussung durch diesen Abschnitt erkennen lassen, obwohl sie dem Werkchen des Bruders Leo „Verba S. P. Francisci“ einen Bericht entnehmen, der auf die Privilegien und die Stellungnahme des Heiligen zu ihnen zu sprechen kommt [116]. Ein letzter Zeuge für diesen Abschnitt ist Alvarus Pelagius, der in seinem Werk „De planctu ecclesiae“ (ca. 1330) schreibt: „Unde contra voluntatem suam a sede apostolica privilegia impetrarunt, ut patet in testamento suo“ [117].

Zu Testament n. 9 (Text vgl. S. 43):

Ein direktes Zeugnis für diese Stelle findet sich in dem hier untersuchten Material nicht. Wohl wird die Tatsache, die Franz hier ausspricht, mannigfach bezeugt; so bei 2 Celano 151 und 96 [118], bei Bonaventura [119], in der sog. Legenda trium sociorum [120], wo auch der Wortlaut in einigen Formulierungen dem Text des Testamentes nahekommt. Die Specula bekräftigen ihre diesbezüglichen Berichte durch den Hinweis: „sicut sanctus pater attestabatur“ [121], die Legenda Delorme durch: „sicut ipse testatur“ und den Zusatz: „usque ad mortem“ [122]. Ein wertvolles Zeugnis ist in diesem Zusammen-

[113] Arbor vitae lib. V, cap. 3, col. 5. [114] a. a. O. col. 7.

[115] Responsio, S. 52 f.

[116] n. 6, S. 105. — Dieser Bericht findet sich in der Literatur sehr oft. Ein Beweis für das Interesse an dieser Frage (Spec. minus 44, S. 83 f; Spec. majus 50, S. 85 f; Legenda Delorme 115, S. 65 f u. a.).

[117] Zitiert von Sabatier, CED I, S. 86. — Kybal, Testament, S. 314, hält es für notwendig, neben anderen alten Sammlungen auch dieses Werk heranzuziehen, da es im 2. Buch „passim“ das Testament zitiere. Leider war das Werk infolge der schwierigen Zeitverhältnisse nicht erreichbar.

[118] S. 218 und 187 f.

[119] Legenda major cap. VI, n. 4, S. 583. [120] § 57, S. 78.

[121] Spec. minus 15, S. 41 f — Spec. majus 87, 94, 117, S. 175 ff.

[122] cap. 106, S. 61; vgl. auch cap. 95, S. 56.

hang die Notiz, die Bruder Leo in das Brevier des Heiligen eintrug: „tempore sanitatis suae voluit dicere semper offitium, sicut in regula continetur“ [123]. Ob der stereotyp gebrauchte Satz: „sicut in regula continetur“ in anderen Fällen auch auf das Testament hinweisen muß, wird sich nicht entscheiden lassen [124]. Trotzdem liegt die Vermutung nahe, daß er ebenso wie „petere eleemosynam ostiatim“ ein Terminus technicus der Minderbrüder geworden ist.

Zu Testament n. 10 (Text vgl. S. 44):

Man hat in neuerer Zeit auch diese Stelle als späteren Einschub hingestellt (vgl. S. 4). Sie ist aber, wie wir gesehen haben, durch das einhellige Zeugnis der handschriftlichen Überlieferung als zum Testament gehörig gesichert. Darüber hinaus auch durch zwei klar erkennbare Zitate. Das erste steht schon in der Regelerklärung des Hugo von Digne:

„Beatus Franciscus fratrem qui non esset catholicus vel non facerent officium secundum romanam ecclesiam, suis jussit presentari majoribus in vinculis constitutum, ubi criminis et poenae collationem et legis etiam voluntatem et culpae insinuat quantitatem“ [125].

Das andere bringt Clarenus in seiner Regelerklärung:

„De pravitate autem haeretica in suo Testamento sic scribit: Et qui inventi essent quod non — — quod ubicumque sunt, teneantur per obedientiam quod — — ubi ipsum invenerint repraesentent. Et custos teneatur per obedientiam ipsum fortiter custodire sicut hominem in vinculis — — donec repraesentet eum in manibus sui ministri propria sua persona. Minister vero firmiter — — mittere ipsum — — repraesentent eum coram domino Hostiense, qui est dominus, correptor et protector totius fraternitatis istius“ [126].

Zu Testament n. 11 (Text vgl. S. 45):

Ubertin nimmt in seiner Responsio Bezug auf diesen Abschnitt des Testamentes:

„et de omnibus illis, quae dicit in suo testamento, quia sic nominavit ipse illam scripturam, dicit: Nec dicant fratres quod est alia regula, quia hec non est nisi ut primam regulam melius observemus“ [127].

Ein ausführliches Zitat, das aber wieder durch interpretierende Zusätze erweitert ist, bringt Clarenus in „De legenda antiqua“:

---

[123] Mitgeteilt von Sabatier, CED I, S. 175, Anm. 2.

[124] Anonymus Perusinus 45, S. 47; Bonaventura, Regula Novitiorum cap. 8 (tom. VIII, 484 b); Leg. Delorme 69, S. 40.

[125] cap. 3, fol 38 vb. — Sein Zeitgenosse war doch noch Elias, der hier gefälscht haben soll. Hugos Zeugnis ist darum besonders wertvoll.

[126] cap. 7, S. 180 — vgl. zu n. 10, Lesart 14, 23, 31, 33, 35, 41 und 47. S. 44 f. [127] S. 53.

„Addens in fine quod testamentum non est alia regula sed exortatio et sue prime et ultime intentionis, sibi a Christo revelate, testamentum quod faciebat suis fratribus benedictis, ut regulam, quam domino promiserant, melius catholice observant, eo quod catholice fidelis et pura regule quam a Christo acceperat, observantia in literali testamenti et regule intellectu continebatur“ [128].

In etwas veränderter Form spielen die Quattuor Magistri auf diese Stelle an, wenn sie im ersten Kapitel schreiben: „ex intentione beati Francisci expressa in testamento quod scripsit ad hoc quod fratres regulam spiritualius observarent...“ [129].

Zum Wortlaut mag man auch die Einleitung des Vortestamentes von Siena vergleichen: „breviter in his tribus verbis patefacio fratribus meis voluntatem meam, videlicet: ut in signum memoriae meae benedictionis et testamenti“ [130]. — Das „parvulus“ klingt wieder bei Bonaventura: „ut parvulo Christi“ [131].

Zu Testament n. 12 (Text vgl. S. 46):

Wie der Abschnitt über das Privilegienverbot, so beeinflußte auch der vorliegende im ersten franziskanischen Jahrhundert sehr heftig das innere Leben des Ordens [132]. So lassen sich auch mannigfache literarische Spuren nachweisen. — Schon Gregor IX. schreibt in „Quo elongati“:

„mandavit... ut verba ipsius Regulae non glossentur et, ut verbis utamur ejusdem, quod sic vel sic intelligi debent, non dicatur“ [133].

Als nicht offen eingestandenes, aber doch recht wirksames Hindernis steht das Glossenverbot vor der Einleitung zur Regelerklärung der Quattuor Magistri:

„Novam autem expositionem vel glossaturam regule non astruimus... immo simpliciter et pure intellectum ipsius regule... non ex nostro sensu, sed ex ipsa littera, ut potuimus, extrahentes“ [134].

In seinem Brief an den seligen Konrad von Offida kommt Olivi ausdrücklich auf das Gebot des Testamentes zu sprechen,

---

[128] S. 16. [129] fol 17 vb. [130] Vgl. S. 9.

[131] Legenda minor: De transitu mortis (VIII, 577 b).

[132] In diesem Abschnitt des Testamentes hat das berühmte erste Kapitel des Speculum majus seine Wurzel (vgl. Goetz, Quellen 158 f), das auch sonst oft erzählt wird. Ein Zeichen dafür, daß diese Frage die Gemüter besonders bewegte.

[133] BF I, 68 a. — Mit den gleichen Worten zitiert in der Bulle „Exiit qui seminat“ Nikolaus III. (BF III, 415 a).

[134] fol 17 vb. — Zum Verständnis des Sachverhaltes vgl. Eccleston, De adventu Minorum in Anglia, 244. — Mit derselben Schwierigkeit setzt sich Olivi im Vorwort seiner Regelerklärung auseinander (fol 108 r); vgl. auch Hugo von Digne, De finibus paupertatis, 280.

nach dem die Regel „ad litteram", d. h. ohne Erklärung beobachtet werden müßte. Er sucht die diesbezüglichen Bedenken Konrads zu zerstreuen[135]. — Von Interesse ist ein Hinweis Ubertins in der Declaratio:

„Non sine causa pater sanctus Franciscus conscius futurorum plenus spiritu sancto mandavit in Testamento suo, quod sine aliqua glossa regula observaretur, quae habet latinum clarissimum et simplicissimum volentibus observare" [136].

Sehr häufig nimmt Angelus Clarenus auf diesen Abschnitt des Testamentes Bezug. Am klarsten und ausführlichsten in „De legenda antiqua":

„Quare praecepit firmiter per obedientiam quod in regula et testamento non mittant glosas dicendo: ita volunt intelligi, sed sicut dominus dederat sibi simpliciter et pure dicere et scribere regulam et testamentum, ita simpliciter et pure sine glosa intelligerent et cum sancta operatione servarent usque in finem" [137]

und:

„in suo testamento circa finem suum apertissime declaravit precipiens firmiter per obedientiam omnibus fratribus clericis et laycis, ut non mitterent glosas in regula neque in verbis testamenti dicendo: ita volunt intelligi, sed simpliciter et literaliter, sicut dominus dederat ei, pure et simpliciter intelligerent et servarent usque in finem" [138].

Auch in seiner Regelerklärung kommt er zu wiederholten Malen auf das in diesem Abschnitt Gesagte zurück, aber immer in seiner freien, oft willkürlichen Art[139].

In den Specula finden sich nur zwei Anspielungen auf diese Ideen: Einmal in dem Bericht, in dem Franz solche Brüder als seine Gegner bezeichnet, die immer sagen: „Ista sunt tenenda et observanda et ista non" [140]; dann auch in dem schon zum vierten Abschnitt herangezogenen Satz, daß er die evangelische Lebensweise „ad litteram voluit et studuit observare" [141].

Zu Testament n. 13 (Text vgl. S. 47):

Daß der hl. Franziskus am Schluß des Testamentes alle die gesegnet habe, die es halten wollen, berichtet Clarenus: „benedicens omnibus ita servantibus" [142]. An anderer Stelle berichtet er ausführlich von diesem feierlichen Segen:

„Sub altissimi patris celestis et benedicti filii ejus Jesu Christi domini nostri et sue benedictionis obtentu cum omni qua potuit districtione ... extensis mani-

---

135 Epistola, S. 371. 136 S. 171.

137 De legenda antiqua, S. 16 — vgl. zu n. 12, Lesart 25 und 28, S. 46.

138 Prima tribulatio, S. 60 f — vgl. zu n. 12, Lesart 26, S. 46.

139 cap. 1, 2 und 10; S. 23, 51 f und 206.

140 Intentio regulae 16, S. 99 — Speculum majus 11, S. 29 — Legenda Delorme 77, S. 44 f.

141 Vgl. S. 65, Anm. 72. 142 Prima tribulatio, S. 61.

bus in modum crucis super eos Jesu Christi stigmatibus insignitis cancellatisque brachiis, omnibus fratribus benedixit“ [143].

Der Wortlaut klingt noch leise an in einigen Formulierungen bei Franciscus Bartholi: „Ergo felices et felicissimi illi fratres qui perseverabunt... veritatem evangelicam et apostolicam regulae beati Francisci firmiter credentibus et tenentibus et usque in finem observantibus“ [144].

Ergebnisse des dritten Kapitels

Im Rahmen dieser Untersuchung ist nunmehr eine wichtige Aufgabe erfüllt. Die Lücke, die vom Entstehen des Testamentes bis zum cod As und vom cod As bis zum vollen Einsetzen der handschriftlichen Überlieferung um 1330 bestand, schließt sich durch die Fülle des Zitatenmaterials zeitlich und inhaltlich vollkommen. Faßt man das Ergebnis kurz zusammen, so kann man behaupten:

1. Es gibt kaum ein Jahrzehnt in diesem Jahrhundert, in dessen Literatur sich nicht ausdrückliche Zitate des Testamentes fänden. In allen Jahrzehnten läßt sich in der Literatur eine Beeinflussung durch Ideen und Worte des Testamentes nachweisen. Wenn auch in den letzten Jahrzehnten sich ein viel reicheres Material findet, so läßt sich doch auch für die früheren der Zitatenbeweis lückenlos führen.

2. Es gibt keinen Abschnitt des Testamentes, für dessen Echtheit nicht direktes oder indirektes Beweismaterial aus den Zitaten angeführt werden könnte. Selbst die Echtheit der neuestens verdächtigten Abschnitte 3c und 10 läßt sich durch Zitate bis um die Mitte des 13. Jahrhunderts erhärten.

3. Überall da, wo das Testament des hl. Franziskus zitiert ist, wird immer und ohne Ausnahme das Testament zitiert, das wir heute noch als solches annehmen und verwerten. Es bestätigt sich also die oben aufgestellte These (S. 17), daß von allen Mandaten oder Testamenten, die Franziskus hat schreiben lassen, nur eines als das Testament in die Geschichte eingegangen ist. Es ist dasselbe, das in der handschriftlichen Überlieferung als solches begegnet.

4. Abgesehen von dem einen Zitat des Speculum majus, das aber nach dem im ersten Kapitel (S. 13, Anm. 15) dargelegten Sach-

---

[143] Secunda tribulatio, S. 69.

[144] Mercati, Frate Francesco Bartoli d'Assisi Michelista e la sua ritrattazione, in: AFH 20 (1927), 285. Die Schrift ist aus den Jahren 1328/30.

verhalt keine Gegenbeweiskraft mehr hat, ist unter den vielen Zitaten aus dem Testament keines, das nicht seinem wesentlichen Inhalte nach in unserem heutigen Texte erhalten wäre. Die ausdrücklichen und wörtlichen Zitate stimmen der großen Mehrzahl nach auch mit der Form überein, die der handschriftliche Befund geboten hat.

Darum darf man jetzt schon mit Recht folgenden Schluß ziehen: Das Testament, wie es heute vorliegt, ist seinem Inhalt nach absolut sicher, seiner äußeren Form nach mit großer Wahrscheinlichkeit das Testament, das der hl. Franziskus als seinen letzten Willen diktiert hat und das die ununterbrochene Überlieferung des Ordens stets als solches angesehen und behandelt hat.

Damit ist eine nicht leicht zu nehmende Einschränkung bezüglich der Form des Testamentes gemacht, man kann auch sagen, bezüglich des genauen Wortlautes. Sie mußte gemacht werden; denn bei den Zitaten ergibt sich genau wie bei den Handschriften eine Unsumme von abweichenden Lesarten. Einige derselben konnten durch Vergleich mit anderen Zitaten als offensichtliche Zusätze nach Art der Glossen ausgemacht werden (vgl. S. 64, 69 u. a.). Aber durchweg erscheinen diese Handschriften- wie Zitatenvarianten vielmehr als deutliche Zeichen einer stillen Entwicklung des Wortbestandes seiner formalen Gestalt nach.

Dieser Textentwicklung soll nun eine eigene Untersuchung gewidmet werden. Ihr Ziel ist, durch die Vielzahl und Vielfalt gewichtiger abweichender Lesarten hindurch, die sowohl der handschriftliche Befund wie auch der Zitatenbefund zeigen, den ursprünglichen Text des Testamentes möglichst auch seiner formalen Seite nach festzustellen.

Diese Untersuchung wird nicht leicht sein, da jedes weitere äußere Kriterium zu ihrer Durchführung fehlt. Es gilt also, innere Kriterien aus der Textgeschichte, deren reiches Material in den beiden voraufgehenden Kapiteln gerade zu diesem Zwecke so umfassend geboten wurde, zu finden, und zwar solche inneren Kriterien, die genügenden Aufschluß über die Formkräfte dieser Textentwicklung geben. Hat man diese inneren Entwicklungsursachen erkannt, dann erst wird es möglich sein, aus der Unsumme von Lesarten das auszuscheiden, was nicht zum ursprünglichen Text des Testamentes gehört haben kann. Damit erst findet die Untersuchung über die Echtheit des Testamentes ihren befriedigenden Abschluß; denn erst dann wird es möglich sein, den Originaltext annähernd sicher wiederherzustellen.

4. Kapitel: Die Textgeschichte des Testamentes

Die für diese Untersuchung herangezogenen Handschriften weisen in ihren einzelnen Textformen des Testamentes derartig viele Varianten auf, daß es unmöglich erscheint, auf Grund der üblichen äußeren Kriterien zu entscheiden, welchen der einzelnen Lesarten man für die Herstellung des definitiven Textes den Vorzug geben soll. Andererseits hat der handschriftliche Befund auch gezeigt, daß es unmöglich ist, eine solche definitive Ausgabe mit allen wichtig erscheinenden Lesarten zu belasten.

Auf dem Wege über die Zitate läßt sich diese Frage nicht entscheiden, da ja die Originale der hier untersuchten Schriften verloren sind. Darum kann man nicht auf Grund der Zitate, selbst nicht der zeitlich früheren, feststellen, welche Lesart ursprünglich ist, da die einzelnen Zitate ihrer formalen Gestalt nach nur Zeugnis ablegen für den Text des Testamentes, der zur Zeit der Niederschrift der jeweiligen Handschrift eines der herangezogenen Werke in Gebrauch war, oder für den Text, den der Bruder kannte, der z. B. die Regelerklärung des Clarenus im 15. Jahrhundert abschrieb. Es ist kaum damit zu rechnen, daß er die Zitate eines Textes, den er selbst seit langem auswendig wußte, genau nach Vorlage abschrieb. Selbst dann, wenn wir gute kritische Ausgaben dieser Werke haben, verlagert sich das Problem nur soweit, als die herangezogenen Handschriften alt sind. Es bot sich einmal die Gelegenheit, auf diesen Sachverhalt hinzuweisen (vgl. S. 64, Anm. 61).

Daran ändert sich nichts, wenn man hier und da eine Verschiedenheit zwischen Zitaten aus dem Testament und dem Text des Testamentes selbst in einer und derselben Handschrift feststellen kann (vgl. S. 63, Anm. 55). Das Problem als solches bleibt bestehen. Es wird noch dadurch größer, daß sich offensichtlich nicht einmal die Verfasser der einzelnen Schriften bei ihren Zitaten an einen einheitlichen Text halten (vgl. Hugo von Digne, S. 63); Angelus Clarenus, S. 64; u. a.). Wenn wir also im folgenden das Zeugnis des Zitatenbefundes stellenweise anführen, dann schreiben wir diesem Zeugnis keine größere Beweiskraft zu als den gleichaltrigen Handschriften des Testamentes selbst. Ausgenommen sind einige Fälle, in denen besonders Stellung genommen wird.

Man wird also versuchen müssen, auf andere Weise Licht in diese dunkle Frage zu bringen.

Ein wichtiger Schritt vorwärts wird es sein, wenn es gelingt, die Gesetze ausfindig zu machen, die klarlegen, wie die mündliche

Überlieferung vor allem an der weiteren Entwicklung der Form des Testamentes gearbeitet hat. Um hier gleich die rechte Stellungnahme zur Beurteilung zu haben, muß man sich nochmals des Sachverhaltes der mündlichen Überlieferung bewußt werden: Die Brüder, die das Testament niederschrieben, benutzten zu dieser Niederschrift in vielen Fällen keine Vorlage, oder nicht nur diese Vorlage, sondern schrieben aus dem Gedächtnis (vgl. S. 28 f). Aus dieser Tatsache ergeben sich die folgenden Gesetze der formalen Textentwicklung des Testamentes.

1. Beeinflussung der Textform des Testamentes durch gleichlautende, bekannte Schriften

Die Möglichkeit einer solchen Beeinflussung des Wortlautes des Testamentes ist zunächst durch gleichlautende Texte im Testament selbst gegeben. Einige Beispiele sollen das erläutern:

1. In Testament n. 1 heißt es einmal: „nimis michi videbatur amarum" und etwas weiter: „id quod videbatur michi amarum". Zahlreiche Handschriften korrigieren die erste Form nach der zweiten und schreiben: „nimis videbatur michi" (zu 1, Lesart 6, S. 38); andere korrigieren die zweite nach der ersten: „Id quod michi videbatur amarum" (zu 1, Lesart 14, S. 38)[1]. — Nun kann man aber sagen: wäre die eine oder andere Art der angeglichenen Stellen die ursprüngliche, dann wäre es unverständlich, wenn eine Reihe von Handschriften gegen diese ursprünglich einheitliche Lesart eine verschiedene entwickelt hätten. Es muß also die verschiedene Lesart der beiden Stellen die ursprüngliche sein. Wenn die meisten der zeitlich älteren Handschriften diese verschiedene Lesart haben, so ist uns das eine wertvolle Bestätigung.

2. An verschiedenen Stellen des Testamentes lesen wir „dominus dedit michi" oder „dedit michi dominus" (n. 2, 3, 4 und 12). Den Schreibern fließen nun beide Formen in die Feder, ohne daß sich eine bewußte oder konsequent beibehaltene Änderung nachweisen ließe, wie in dem zuerst besprochenen Falle (vgl. zu n. 3 a, Lesart 1, S. 39 — zu n. 4, Lesart 1, S. 40 — zu n. 12, Lesart 20, S. 46). — Die gleiche Beobachtung macht man bei dem Ausdruck „per obedientiam tenea(n)tur" oder „tenea(n)tur per obedientiam", der auch immer transponiert wird (vgl. zu n. 10, Lesart 14 und 34, S. 44 f — zu n. 12, Lesart 3, S. 46). — Das gleiche gilt für „tenea(n)-

[1] Eßer, Eine norddeutsche Handschriftengruppe, S. 159 ff.

tur firmiter“ und „firmiter tenea(n)tur“ (vgl. zu n. 10, Lesart 2, 23 und 34, S. 44 f).

3. Der gleiche Sachverhalt liegt dem Wechsel von „sicut“ und „sicuti“ in n. 10 zugrunde. Zunächst heißt es: „sicuti hominem in vinculis“ und etwas später: „sicut hominem in vinculis“. Die meisten Handschriften ändern die erste Lesart nach der wohl gebräuchlicheren zweiten (zu n. 10, Lesart 26, S. 45). Einige wenige behalten „sicuti“ bei (zu 10, Lesart 38, S. 45). Der verschiedene Gebrauch der Präposition dürfte wohl der ursprüngliche sein. Auch hier bestätigen die meisten alten Handschriften diese Annahme (As, An, V_1, T, FO, SFl, Is_2, Le, V_2).

4. Auf diese Weise erklärt sich die Einfügung des „pure“ vor „sine glossa“ in n. 12. Unmittelbar vorher heißt es: „simpliciter et pure“. Da lag es nahe, bei dem „ita simpliciter et sine glossa“ das „pure“ nochmals zu setzen. Damit war dann der Gleichklang gewahrt. Überdies konnte eine solche Häufung der Ausdrücke an dieser Stelle den Eiferern nur willkommen sein! (Vgl. zu 12, Lesart 25, S. 46 und das zu FN Gesagte S. 50.) Die Hinzufügung des „et“ vor „sine glossa“ ist dann eine selbstverständliche Weiterentwicklung (vgl. zu n. 12, Lesart 25, S. 46). — Auch hier ist die unangeglichene Lesart die ursprüngliche.

Diese Beispiele zeigen deutlich, worum es sich bei diesem Gesetz handelt. Nachdem die Tatsache feststeht, braucht man zur Vervollständigung des Bildes nur auf einige andere Fälle hinzuweisen: In n. 2 „tantam fidem“ statt: „talem fidem“ (zu n. 2, Lesart 1, S. 38); denn in n. 3 a heißt es bei sonst gleichem Wortlaut: „tantam fidem“. — In n. 9 und n. 12 „generalis minister“ und „minister generalis“ (vgl. zu n. 9, Lesart 2, S. 43). — In n. 9 und n. 10 „hujus fraternitatis“ und „hujus (statt: totius) fraternitatis“ (zu n. 10, Lesart 47, S. 45). — In n. 3 b heißt es: „honorar*i*, venerari“ und in n. 3 c: „honorar*e et* venerari“. Die meisten Handschriften ändern das erste nach dem zweiten (zu n. 3 b, Lesart 5, S. 40). FN das zweite ganz, N zum Teil nach dem ersten (zu n. 3 c, Lesart 5, S. 40). Hier tritt also die Wechselwirkung gleichlautender Stellen sehr deutlich in die Erscheinung. Ist aber in 3 b „honorari“ zu „honorare“ geworden, dann ergibt sich bald auch die Änderung von „collocari“ zu „collocare“ (zu n. 3 b, Lesart 8, S. 40). Welche Lesarten ursprünglich sind, liegt klar auf der Hand. — Hierhin gehören „ipsum repraesentet“ und „repraesentet ipsum“ in n. 10 (Lesart 31, S. 45), wo nur eine Änderung der ersten nach der zweiten Stelle zu beobachten ist, und die Erweiterung „ministrant nobis“ in 3 c, Lesart 2, S. 40; denn kurz darauf heißt es: „sicut qui

ministrant nobis". Daß diese Änderung später ist, zeigt sich in der Überlieferungsreihe des auf S. 62 besprochenen Zitates, wo nur Ubertin von Casale diese Erweiterung bringt.

Aber nicht nur der „sonus verborum" bedingt solche Änderungen der Textform des Testamentes, sondern auch der jeweils gleiche Sinn einzelner Stellen:

Wenn es z. B. in n. 2 heißt „Adoramus te", so wundert es nicht, wenn im Laufe der Textgeschichte das unmittelbar voraufgehende „orarem" zu „adorarem" wird (zu n. 2, Lesart 3, S. 38) oder wenn den „locis pretiosis" und den „locis illicitis" entsprechend „locis honestis" statt „loco honesto" gelesen wird (zu 3 b, Lesart 15, S. 40). Auf diese Weise wird „erant contenti" zu „eramus contenti" (zu n. 4, Lesart 20, S. 41); denn von hier aus heißt es in n. 4: „et nolebamus... dicebamus... manebamus... et eramus"[2]. — So wird „diceremus" in n. 6 zu „dicerem" (Lesart 3, S. 42)[3], da es vorher ausdrücklich heißt: „Dominus michi revelavit". Diese Beispiele ließen sich aus dem im zweiten Kapitel gebotenen Material noch vermehren. Auf eines, das besonders charakteristisch ist, soll zum Schluß noch hingewiesen werden:

In n. 11 heißt es: „ego frater Franciscus parvulus", eine Wendung, die auch in der dem Testament gleichzeitigen „Ultima voluntas" für Klara wiederkehrt[4]. In n. 13 wird diese Formel durch den Zusatz erweitert: „ego frater Franciscus parvulus, vester servus". Bezieht man jedoch im letzten Falle das „vester" zu „parvulus" und gebraucht dieses dadurch substantivisch, wie es viele Schreiber tun, dann entsteht nach diesem Gesetz in n. 11 die Änderung: „frater Franciscus parvulus vester" (Lesart 11, S. 46). Das bedingt darauf in n. 13 die Hinzufügung eines „et": „frater Franciscus parvulus vester et servus" (Lesart 17, S. 47). Das wirkt dann wieder auf n. 11 zurück, wo es in späteren Handschriften (Gh, G) ebenso heißt: „parvulus vester et servus". Wadding rundet schließlich die Entwicklung ab und schreibt: „frater Franciscus parvulus vester et servus in Domino" (zu n. 13, Lesart 16, S. 47). Gerade dieses Beispiel läßt die verschiedenen Entwicklungsstufen genau erkennen. Ein Beispiel für die umgekehrte Einwirkung von n. 11 auf n. 13

[2] Vgl. S. 63 die Zitate Ubertins und Clarenus' miteinander. Selbst Clarenus liest einmal „eramus" und ein andermal „erant" in derselben Schrift!

[3] Man beachte die Lösungsversuche in den Zitaten dieser Stelle S. 67 f. Es begegnet „diceremus" mit „deberem dicere". Meist steht in indirekter Form: „ut diceret".

[4] Analekten 35, Opuscula 76.

ist die Lesart des cod Wo, der in n. 13 gemäß dem Wortlaut von n. 11 das „vester servus" streicht (Lesart 17, S. 47). Für andere Spielarten dieser Entwicklung sei auf das zweite Kapitel (S. 45 und 47) verwiesen.

Die Brüder kannten aber nicht nur das Testament auswendig, sondern mehr noch die Regel (wenn hier von Regel schlechthin die Rede ist, so ist darunter immer die Regula bullata von 1223 verstanden[5]). Es wäre deshalb fast merkwürdig, wenn der Text der Regel auf die Entwicklung des Testamentes seiner formalen Seite nach keinen Einfluß gehabt hätte; denn in beiden finden sich oft gleiche Wort- und Gedankenverbindungen. Einige Beispiele werden das Gesagte verdeutlichen:

1. In n. 3 des Testamentes heißt es nach As und b „secundum formam sanctae ecclesiae Romanae", in der Regel steht aber Kap. 3: „secundum ordinem sanctae Romanae ecclesiae" und cap. 12: „de sanctae Romanae ecclesiae cardinalibus". Demnach lesen die meisten Handschriften in n. 3 entsprechend: „secundum formam sanctae Romanae ecclesiae" (zu n. 3a, Lesart 6, S. 39). Fast um unsere These noch besser zu beleuchten, ändern zwei Handschriften (Wo, G) das „formam" des Testamentes in das „ordinem" der Regel (zu n. 3a, Lesart 5, S. 39). — Nun kann man aber sagen: Gegen die beiden Formulierungen der Regel würde sich keine anderslautende im Testament gebildet haben, wenn sie nicht ursprünglich wäre.

Daß in diesem Falle die Lesart von As und b die ursprüngliche ist, scheint mir überdies der Wortlaut der Admonitio 26 nahezulegen, die nicht nur gedanklich, sondern bis in die wörtlichen Formulierungen hinein mit dem Testament übereinstimmt[6]. In ihr steht aber: „qui recte vivunt secundum formam sanctae ecclesiae Romanae". Hier findet keine Transposition im Sinne der Regel statt, wie der kritische Apparat bei Boehmer anzeigt. Das bestätigt unsere Ansicht; denn die Admonitiones dürften kaum jemals aus dem Gedächtnis, sondern immer nach Vorlage abgeschrieben worden sein.

Der gleiche Grund der Beeinflussung gilt für „una tunica" statt „tunica una" in Testament n. 4 (Lesart 21, S. 41), steht doch in der Regel Kap. 2: „et habeant unam tunicam". — Weil es Regel Kap. 4 heißt: „per se vel per interpositam personam", ändert sich der Text in n. 8 des Testamentes: „per se vel (statt: neque) per interpositam

---

[5] Analekten 29 ff, Opuscula 63 ff. Im einzelnen geben wir die Seitenzahlen der Regel im folgenden nicht an.

[6] Analekten 48 f, Opuscula 18.

personam" (Lesart 9, S. 43). — Das gleiche gilt für die Transposition von „sicut advenae et peregrini" zu „sicut peregrini et advenae" (zu n. 7, Lesart 15, S. 43 und das Zitat des Speculum majus S. 69, Anm. 95); denn so heißt es im sechsten Regelkapitel. — Auf diese Weise erklärt sich die Änderung von „totius" zu „istius fraternitatis" in n. 10 des Testamentes (Lesart 47, S. 45), in der Regel ist im zwölften Kapitel mit den gleichen Worten vom Kardinalprotektor die Rede und dort heißt es: „corrector istius fraternitatis". — Hieraus dürfte sich auch am ehesten erklären, wenn in n. 8 des Testamentes das „per obedientiam" verschwindet, wo die meisten Handschriften lesen: „Praecipio firmiter per obedientiam fratribus universis" (zu n. 8, Lesart 2, S. 43); denn im vierten und elften Regelkapitel steht: „Praecipio firmiter fratribus universis". Einzelne Handschriften gleichen den Text des Testamentes dem Text der Regel durch eine einfache Transposition an: „Praecipio firmiter fratribus universis per obedientiam" (a. a. O.). — Als letztes Beispiel: In n. 10 des Testamentes: „Minister vero" statt „et minister" (Lesart 33, S. 45) gemäß dem Wortlaut der Regel in den Kapiteln 2, 10 und 12: „Minister (ministro) vero".

2. Auch gilt wie oben, daß nicht nur der Gleichklang der Worte in der Regel sich beeinflussend auf die Textgestalt des Testamentes bemerkbar macht, sondern auch der gleiche Sinn der entsprechenden Regelstellen bedingt im Testament Änderung und sogar Zusätze. So lesen viele Handschriften in n. 4 des Testamentes: „omnia quae habere poterant, pauperibus erogabant" statt: „dabant pauperibus" (zu n. 4, Lesart 19, S. 41)[7]; in der Regel heißt es nämlich in einem gedanklich ähnlichen Zusammenhang: „vendant omnia sua et ea studeant pauperibus erogare". Auf diesen Zusammenhang zwischen Regel und Testament weist das Zitat bei Clarenus (S. 64, Anm. 61) hin, wo er den Text des Testamentes erweitert: „vendebant et dabant pauperibus". Ein Vergleich mit anderen Zitaten desselben Autors zeigt, daß „dabant" die ursprüngliche Lesart ist. Das wird noch bekräftigt, wenn man bedenkt, daß Franziskus bei dieser Formulierung die Schriftstelle Mt 19, 21 im Auge gehabt haben muß: „Si vis perfectus esse, vade et vende omnia, quae habes, et da pauperibus"[8].

---

[7] Man vergleiche hierzu die Zitate S. 64. — „Omnia quae habere poterat, pauperibus erogaverat" steht schon in der Epistola I. des Jakob von Vitry aus dem Jahre 1216. Es scheint sich also um eine in der Zeit geläufige Formulierung zu handeln, die in die Regel eingegangen ist; vgl. auch noch Kap. 2: „bona sua pauperibus erogentur".

[8] Vgl. Regula non bullata 1; Analekten 1 f, Opuscula 25.

Diese auffallende Tatsache gibt uns einen Schlüssel zur Erklärung mancher abweichenden Lesarten in n. 4 des Testamentes, die alle vom zweiten Regelkapitel her zu verstehen sind: „ad recipiendam vitam istam" (zu n. 4, Lesart 17, S. 41) nach Regel: „promittentes vitam istam"; — „repeciata qui volebant" oder: „de saccis et aliis peciis qui volebant" (zu n. 4, Lesart 22, S. 41) nach Regel: „possint ea repeciare de saccis et aliis peciis"; — „qui volebant, habebant aliam tunicam sub illa" (a. a. O.) nach Regel: „habeant unam tunicam ... et aliam ... qui voluerint habere". — In n. 5 liest N: „ad mensam domini confidenter" (Lesart 18, S. 42); denn im sechsten Regelkapitel steht: „vadant pro eleemosyna confidenter".

Die angeführten Beispiele, die sich noch vermehren ließen, zeigen mit aller nur wünschenswerten Deutlichkeit, daß in der Textgeschichte des Testamentes gleichlautende Texte der Regel einen erheblichen Einfluß auf die Bildung zahlreicher Varianten gehabt haben. Solche Varianten scheiden aber für die Frage nach dem ursprünglichen Text des Testamentes aus; denn es ist nicht anzunehmen, daß sich gegen den Text der Regel im Testament eine variierende Lesung gebildet hätte, wenn ursprünglich im Testament schon eine der Regel gleichlautende Form vorhanden gewesen wäre.

In diesem Zusammenhang sei auf eine ähnliche Quelle für derartige Weiterbildungen des Textes hingewiesen: Die Schriften der großen Spiritualenführer Clarenus und Ubertin sind nicht nur von ihren Anhängern fleißig benutzt worden, sondern auch im 15. Jahrhundert von den Anhängern der sog. Observanzbewegung. Das beweisen einmal die zahlreichen in dieser Zeit entstandenen Handschriften und Drucke ihrer Werke. Überdies ist dafür ein typisches Beispiel der große Führer der Observanzbewegung, Bernardin von Siena, der sich um die Abschrift der Werke des Ubertin selbst bemüht hat[9]. Wenn wir darum an verschiedenen Stellen in der Textgeschichte des Testamentes einen Einfluß von diesen Schriften her feststellen können, so ist das verständlich[10]. Man vergleiche zur Bestätigung des Gesagten die Lesart 1 zu n. 7 (S. 42) mit dem Zitat

[9] d'Izeghem, L'influence de Ubertin de Casale sur les écrits de s. Bernardin de Sienne, in: Collect. franc. 5 (1936), 1—44; 6 (1936), 57—76. — Paceti, I codici autografi di s. Bernardino da Siena della Vaticana et della Communale di Siena, in: AFH 27 (1934), 224 ff; 28 (1935), 215 ff. — Oliger, De relatione, 3 ff.

[10] Hier kommen natürlich nur solche Zitate zum Vergleich in Frage, die nach Ausweis anderer Zitate desselben Autors Lesarten bieten, die als bei diesem zum erstenmal vorkommend anzusehen sind.

des Ubertin von Casale und den dazu gemachten Ausführungen (S. 69, Anm. 100), ebenso die Lesarten 2 und 6 zu n. 7 (S. 42) mit demselben Zitat. Gerade dieses Beispiel zeigt uns, wie die interpretierende Zitationsweise dieser Männer Abweichungen in der späteren Textgeschichte des Testamentes bedingte; vgl. von den Schriften des Clarenus: die Lesart 23 zu n. 4 (S. 41) mit dem Zitat S. 64, Anm. 59; die Lesarten 9 und 10 zu n. 7 (S. 42) mit dem Zitat S. 69f; die Lesart 7 zu n. 7 (S. 42) mit dem Zitat S. 69, Anm. 99. Damit sind — und das ist für den Gang unserer Untersuchung sehr wichtig — einige der schwierigsten Lesarten in der Textgeschichte des Testamentes auf ihre Quellen zurückgeführt. Da sich im dritten Kapitel dieser Untersuchung zu wiederholten Malen Gelegenheit bot, die Zitationsweise des Ubertin und des Clarenus ihrer formalen Seite nach kritisch zu beleuchten[11], darf man diese Lesarten als die Frage nach dem ursprünglichen Text des Testamentes nicht berührend ausscheiden.

Sehr verbreitet war im ganzen Mittelalter die Legenda major s. Francisci des hl. Bonaventura. Nur an wenigen Stellen wird in ihr das Testament erwähnt. Aber selbst diese wenigen Stellen machen sich in der Textgeschichte des Testamentes bemerkbar[12]: vgl. die Lesart 6 zu n. 2 (S. 38) mit dem Zitat S. 59, Anm. 28; die Lesart 1 zu n. 6 mit dem Zitat S. 68, Anm. 89.

Aus dem bisher Dargelegten ergibt sich also eine erste Entwicklungsursache, auf die man in der Textgeschichte des Testamentes zu achten hat. Man kann sie folgendermaßen bestimmen:

> Der Text des Testamentes wurde an vielen Stellen formal stärkstens beeinflußt durch andere gleichlautende Formulierungen aus dem Testament selbst, aus der Regel oder durch Zitate in besonders bekannten Schriften der Ordensliteratur.

Die Konsequenz aus dieser Tatsache für unsere Aufgabe ist dies: Je mehr auf solche Art einander angeglichene Stellen eine Handschrift bietet, um so jünger ist ihre Textform in der Textgeschichte anzusetzen. In der Frage nach dem ursprünglichen Text ist sie an diesen Stellen nicht allzu hoch zu bewerten, da sie ihrer Form nach zu weit von ihm entfernt ist.

---

[11] S. 62, Anm. 49; S. 64; S. 66; S. 69f.

[12] Bei Bonaventura finden sich keine genau wörtlichen Zitate. Seine Zitate sind darum der textgeschichtlichen Entwicklung des Testamentes weniger oder gar nicht ausgesetzt. Für sie trifft darum der S. 78 dargelegte Sachverhalt nicht zu. Man kann sie für diese Untersuchung also ohne weiteres heranziehen.

2. Die Beeinflussung der Textform des Testamentes durch Verbesserung der lateinischen Diktion des hl. Franziskus

Es steht außer allem Zweifel, daß der hl. Franziskus keine gelehrte Schulbildung im Sinne seiner Zeit gehabt hat[13]. Seine Kenntnisse der lateinischen Sprache waren nicht derart, daß er diese Sprache fehlerfrei beherrscht hätte[14]. Es ist vielmehr anzunehmen, daß sein Latein sehr stark von der damaligen Vulgärsprache beeinflußt war[15], wobei zu berücksichtigen ist, daß diese dem Lateinischen bedeutend näher stand als etwa die heutigen romanischen Sprachen. Wenn man dazu annehmen muß, daß das Testament von allen Schriften des Heiligen am wenigsten nachgefeilt ist[16], dann wird es nicht verwundern, wenn die lateinische Diktion des Heiligen im Testament fehlerhafte oder zum mindesten ungewöhnliche Formen zeigt. An der Verbesserung solcher Formen arbeitet dann, wie wir sehen werden, die spätere Textüberlieferung unaufhörlich.

Bevor das an einigen charakteristischen Einzelbeispielen erörtert wird, sollen erst einige diesbezügliche Beobachtungen allgemeiner Art zur Sprache kommen:

Schon Goetz hat auf die Tatsache hingewiesen, daß im Testament die einzelnen Sätze fast durchgängig mit „Et" verbunden werden. Wenn man die Einteilung des Testamentes von Boehmer in 42 Sätze beibehält, dann beginnen tatsächlich von diesen 34 mit „Et"[17]. Statt der Überleitung durch „Et" kennt das Testament auch, allerdings nur an wenigen Stellen, eine solche durch „Sed" (n. 8 und 12). Die spätere Überlieferung ersetzt darum in solchen Sätzen, die in Gegensatz zueinander stehen, ebenfalls die verbindende Partikel „et" durch das sinngemäßere „sed" (vgl. zu n. 1, Lesart 7, S. 38 — zu n. 10, Lesart 7, S. 44, wo sich auch die Änderung von „et" zu „aut" findet). An manchen Stellen wird das „et" gestrichen, zumal, wenn außer ihm noch eine andere Verbindung vorhanden ist, z. B. zu n. 1, Lesart 18, S. 38, zumal es in n. 3 a ja auch einfach heißt: „Postea Dominus..." (zu n. 3 a, Lesart 23, S. 39 und zu n. 9, Lesart 1, S. 43). Es findet sich aber auch im Sinne der ersten Entwicklungsursache der umgekehrte Prozeß, daß des Gleichklanges wegen später ein „Et" eingeschoben wird, wo es die Mehrzahl der

---

[13] Sabatier, Vie 6f; Holzapfel, Geschichte 2f. Dort auch das diesbezügliche Quellenmaterial.

[14] Eßer, Die älteste Handschrift 120, Anm. 2.

[15] a. a. O. 138, dort sind auch Beispiele aus anderen Schriften des Heiligen zur Klarstellung dieses Sachverhaltes zusammengetragen.

[16] Goetz, Quellen 14. [17] a. a. O. 14.

alten Handschriften noch nicht hat, z. B. zu n. 5, Lesart 8, S. 41. — Zur Verbesserung des oft harten Satzüberganges gehört ebenfalls: zu n. 3a, Lesart 8, S. 39: Einschub des „tamen"; zu n. 3b, Lesart 9, S. 40: Einschub des „vero" oder „quoque"; zu n. 4, Lesart 27, S. 41: Einschub des „vero" u. a.[18].

Merkwürdig erscheint in der Diktion des hl. Franz der Gebrauch der Pronomina. Hier entwickelt die spätere Textentwicklung reiche Mannigfaltigkeit. Ursprünglich ist wohl der Gebrauch von „ipse" und „ille" vorherrschend. Gemäß der ersten Entwicklungsursache kann man beobachten, daß sie in der Textgeschichte öfter transmutieren, z. B. zu n. 1, Lesart 9, S. 38: illos zu ipsos; zu n. 1, Lesart 11, S. 38: illis zu ipsis; und umgekehrt: zu n. 1, Lesart 13, S. 38: ipsis zu illis, das aber dann später sinngemäßer durch his oder eis ersetzt wird. Überhaupt setzt sich in den jüngeren Handschriften der Wechsel von „ipse" zu „is" durch. Man vergleiche etwa zu n. 3a, Lesart 9 (ipsos zu eos), Lesart 15 (ipsorum zu eorum), Lesart 22 (ipsis zu eis), S. 39; zu n. 10, Lesart 31 (ipsum zu eum), ebenso in Lesart 35 und 41, S. 45. — Hierin gehört auch sachlich der Wechsel von „suus" zu „ejus" in manchen Handschriften, z. B. zu n. 3a, Lesart 27 und 29, S. 39 — zu n. 9, Lesart 8, S. 44 — zu n. 10, Lesart 29, S. 45 u. a.

Eine vom gewöhnlichen lateinischen Sprachgebrauch abweichende Bedeutung hat in der Diktion des hl. Franziskus das Wort „alius". Es braucht nämlich durchaus nicht im Gegensatz zu einem „anderen" zu stehen. Es nähert sich demnach in etwa dem Sinn von „aliquis". In Testament n. 9 heißt es z. B.: „et alii guardiano", obwohl bis dahin von keinem Guardian die Rede war. Dasselbe gilt von n. 8: „pro alio loco" oder von n. 10: „vellent alio modo variare". An solchen Stellen setzt die Arbeit der späteren Überlieferung ein: „et illi guardiano" oder (von den späteren vielleicht im Gegensatz zu „minister generalis" verstanden?): „et alteri guardiano". Die Verbesserung des „alio" zu „alii" sei nur erwähnt (vgl. zu n. 9, Lesart 5, S. 43). Als Einzelfall sei die Lösung von N erwähnt: „Ministro generali . . . . et alio et guardiano". Er bezieht das „alius" also auf einen anderen Generalminister. — In den beiden anderen Fällen wird verschiedentlich „alio" durch das sinngemäßere „aliquo" wiedergegeben; vgl. zu n. 8, Lesart 13, S. 43 und zu n. 10, Lesart 9, S. 44.

---

[18] Schon hier sei als wichtig festgehalten, daß in den Abschnitten 7 (Über den Häuserbau) und 8 (Über die Privilegien) des Testamentes sich keine Satzverbindung durch „et" findet. Beide Abschnitte sind je ein einziger, periodisch gebauter Satz.

Was sich in diesen Erwägungen allgemeiner Art schon unverkennbar abzeichnet, wird noch deutlicher, wenn im folgenden einige besonders aufschlußreiche Einzelfälle zur Sprache kommen:

1. In Testament n. 1 heißt es bisweilen: „incipere faciendi penitentiam". Daß diese zum mindesten ungewöhnliche Konstruktion die ursprüngliche ist, legt die Korrektur in Is_1 nahe. Er hatte mit einigen Handschriften, die gleichzeitig mit ihm oder vor ihm geschrieben worden waren (As, An, T)[19], an der Lesart „faciendi" festgehalten, wurde aber von einer späteren Hand in „facere" verbessert. (Ähnlich liegen die Dinge bei der Lesart 35, zu n. 10: „mittendi ipsum" [S. 45], wo nur wenige an dieser ungewöhnlichen Form festhalten.) Die spätere Überlieferung ersetzt also das „faciendi" durch „facere". Der cod Le gibt allerdings eine interessante Zwischenlösung: „incipere statum faciendi penitentiam". Sie blieb aber vereinzelt. Die meisten Handschriften übernehmen die zuerst genannte Lösung. Um den Mißklang der beiden aufeinander folgenden Infinitive in dieser Lösung „incipere facere penitentiam" zu beseitigen, lesen SFl und Li: „incipere et facere penitentiam" (zu n. 1, Lesart 3, S. 38); während Dh ihn durch eine einfache Transposition mildert: „incipere penitentiam facere" (a. a. O.).

2. Schon im dritten Kapitel bot sich die Gelegenheit, auf das Wirken solcher verbessernder Tradition hinzuweisen, als wir die in den einzelnen Legenden gebotenen Formen des Gebetes „Adoramus te" zusammenstellten (S. 59). In der von 1 Celano, As und einigen anderen Handschriften überlieferten Form: „Adoramus te . . . et ad omnes ecclesias tuas" liegt zweifelsohne eine Härte. Aber wir haben in ihr die ursprüngliche Form des Gebetes zu sehen, wie es das unumstößliche Zeugnis von 1 Celano 45 fordert[20]. Julian von Speyer und Bonaventura meiden diese Härte, indem sie das „et" unterdrücken. Wir werden noch sehen, daß sie damit den eigentümlichen Charakter des Gebetes zerstören (vgl. S. 145). Der Anonymus Perusinus und die Tres socii umgehen die Schwierigkeit, indem sie eine große Transposition des ganzen Gebetes vornehmen. Die Mehrzahl der Handschriften gleicht die sprachliche Unebenheit dadurch aus, daß sie vor „et" ein „hic" einfügt, eine dem Sinn der Stelle sehr entsprechende interpretative Erweiterung.

---

[19] Der cod Tu, der leider nicht kollationiert werden konnte, hat nach Ausweis des Handschriftenverzeichnisses noch die Lesart „faciendi" (im Jahre 1468!), während der cod Tr aus derselben Zeit „facere" liest.

[20] Man muß in diesem Falle das Zeugnis von 1 Celano als sehr gewichtig berücksichtigen, da die von den PP. Editores der Ausgabe zugrunde gelegten Handschriften fast alle dem 13. Jahrhundert angehören (AF X, S. VII ff).

Der cod Is_1 macht diese Interpretation noch deutlicher: „hic et ubique ad . . .“. Einzelne schließen sich der durch die Legenda major weitverbreiteten Form an und streichen das „et“. Sonderbar ist die Lösung des cod Ba_1: „Adoramus te . . . et omnes ecclesias tuas“ (zu 2, Lesart 5 und 6, S. 38).

3. Ebenso mannigfachen Lösungsversuchen begegnen wir an einer anderen Stelle des Testamentes: In n. 4 schreiben manche Handschriften: „ego paucis verbis et simpliciter feci scribi“. Diese nicht alltägliche Verbindung eines Ablativus instrumentalis mit einem Adverb durch „et“ wird vor allem in den Handschriften des 15. Jahrhunderts und dann wieder vor allem in deutschen Handschriften verbessert[21]. Auch hier knüpfen viele Handschriften an die Worte der Legenda major an (vgl. S. 65, Anm. 69) und schreiben: „paucis verbis et simplicibus“. Das wird dann ververeinfacht: „paucis verbis simplicibus“ oder besser verbunden: „paucis et simplicibus verbis“. Andere unterdrücken, wie es im ersten Zitat dieser Stelle bei Hugo von Digne geschieht, das „et simpliciter“, oder streichen nur das „et“, wie es im zweiten Zitat bei Hugo von Digne zu beobachten ist: „paucis verbis simpliciter feci scribi“ (vgl. zu n. 4, Lesart 11, S. 41). — Ähnliche Beobachtungen kann man bei der Stelle in n. 11 des Testamentes: „melius catholice observemus“ machen (zu n. 11, Lesart 16 und 17, S. 46).

4. Ein anschauliches Bild ergibt sich bei folgender Wendung. In n. 4 des Testamentes lesen einige Handschriften: „qui veniebant ad recipiendam vitam“. Wir haben in dieser von As und einigen wenigen Handschriften festgehaltenen Form die ursprüngliche Lesart zu sehen. Das beweist deutlich die Glosse in dem Zitat des Ubertin: „ad recipiendam vitam id est ad ordinem“. Hätte zur Zeit des Ubertin schon eine der späteren Ergänzungen vorgelegen, dann wäre diese Glosse überflüssig (vgl. S. 63, Anm. 58). Manche Handschriften verdeutlichen den Sinn dieser an sich nicht selbstverständlichen Stelle, wie schon gezeigt wurde (S. 84), im Anschluß an das zweite Regelkapitel durch die Hinzufügung von „istam“. Ob dies zuerst bei Clarenus geschah und im Anschluß an ihn sich durchsetzte (vgl. S. 64, Anm. 61 mit Anm. 59!), wird sich nicht entscheiden lassen. Jedenfalls hat sich die Lesart „ad recipiendam vitam“ bis ins 15. Jahrhundert hinein gehalten (vgl. U_1 und W_3). Wäre das nicht der Fall, so bliebe es unerklärlich, warum L, Gh, K und D plötzlich statt des damals schon allgemeinen „istam“ das noch verständlichere „nostram“ setzen. Es ist das doch nur ein

---

[21] Vgl. etwa das Zitat aus der Expositio regulae der Quattuor Magistri (S. 63, Anm. 55).

neuer Lösungsversuch derselben Schwierigkeit, die z. B. V_1 im 14. Jahrhundert dadurch zu umgehen sucht, daß er ergänzte: „ad recipiendam vitam eternam". Mit dieser Lösung blieb er allerdings allein (vgl. zu n. 4, Lesart 17, S. 41).

Schon in diesen besprochenen Fällen bewahrheitet sich der bekannte Grundsatz: Man muß die ungewöhnlichen oder falschen Formen, die sich in mehreren voneinander unabhängigen Handschriften, oder darüber hinaus noch in Zitaten finden, als die ursprünglichen ansehen; denn es ist kaum denkbar, daß sich in Handschriften (und bei Autoren), die sonst nicht voneinander abhängen, die gleiche als Lesefehler nicht erklärbare, ungewöhnliche oder falsche Form gebildet hätte, wenn der Text ursprünglich eine richtige oder zum wenigsten glatte Lesart geboten hätte.

Das Behauptete soll aber noch durch eine Reihe anderer Beispiele aus dem Testament in Kürze bewiesen werden: zu n. 1, Lesart 15, S. 38: „conversum est" statt „conversum fuit"; zu n. 3 a, Lesart 10, S. 39: „et si invenirem" statt „et invenirem"; zu n. 3 a, Lesart 12 und 13, S. 39: „in parochiis in quibus morantur" oder „qui in parochiis morantur" statt „in parochiis quibus morantur"; zu n. 3 a, Lesart 14, S. 39: „contra voluntatem" statt „ultra voluntatem" (vgl. auch zu n. 9, Lesart 10, S. 44); zu n. 3 a, Lesart 23, S. 39: „Et hoc (hec) propter hoc facio" statt „Et propter hoc facio"; zu n. 3 a, Lesart 30, S. 39: „sanguinem quem" oder „corpus et sanguinem quae" statt „quod"; zu n. 5, Lesart 5 und 7, S. 41: „laborent dummodo laborent quod" oder „laborent de labore qui" statt „laborent de laboritio quod"; zu n. 5, Lesart 15 und 17, S. 42: „datur . . . recurramus" oder „dabatur . . . recurrebamus" oder „daretur . . . recurrebamus" statt „daretur . . . recurramus"; zu n. 8, Lesart 16, S. 43: „neque propter persecutionem" statt „neque pro persecutione"; zu n. 10, Lesart 5, S. 44; „Et (+ si) qui (oder: aliqui, oder: quicumque) inventi essent (oder: fuerint), qui" statt „Et qui inventi essent, quod"; zu n. 10, Lesart 35, S. 45; „mittere" statt „mittendi"; zu n. 10, Lesart 36, S. 45: „per tales fratres qui" oder „per tales fratres ut" statt „per tales fratres quod"; zu n. 11, Lesart 16 und 17, S. 46: „melius et catholice observemus" oder „melius observemus" statt „melius catholice observemus"; zu n. 12, Lesart 5, S. 46: „addere vel demere" statt „addere vel minuere"; zu n. 12, Lesart 16 und 18, S. 46: „in regulam neque in ista verba" statt „in regula neque in istis verbis" (bei diesem Beispiel läßt sich der allmähliche Übergang von den alten zu den neuen Lesarten zeitlich sehr gut beobachten!). — Typisch ist in diesem Zusammenhang auch die Synopse der Zitate von Testa-

ment n. 7 (S. 69), in der vor allem das Zitat des Speculum majus aufschlußreich ist.

Diese Beispiele zeigen mit aller nur wünschenswerten Klarheit die zweite Entwicklungsursache, die in der Textgeschichte des Testamentes nicht übersehen werden darf:

> Der Text des Testamentes wird seiner formalen Gestalt nach aufs stärkste beeinflußt durch das Bestreben der späteren Schreiber, die ungewöhnliche oder fehlerhafte lateinische Diktion des hl. Franziskus zu glätten oder zu verbessern.

Die Anwendung dieses Sachverhaltes auf unsere Untersuchung läßt sich folgendermaßen ausdrücken: Je unverbesserter die lateinische Diktion des Heiligen in einer Handschrift ist, um so näher steht sie dem ursprünglichen Text des Testamentes, um so treuer hat sie die dem hl. Franziskus eigentümliche Art zu sprechen aufbewahrt[22].

3. Die Beeinflussung der Textform des Testamentes durch theoretische Erwägungen

Franziskus war kein geschulter Theologe, noch viel weniger ein geschulter Kanonist. Wäre er letzeres gewesen, dann hätte er wohl nie das Testament in seiner jetzigen Form geschrieben. Er hätte dann wissen müssen, daß er, nachdem er einmal die Leitung des Ordens abgegeben, keine gesetzgeberische Gewalt mehr hatte und auch nicht mehr „per obedientiam" befehlen konnte. Auf diesen Fehler weist schon Gregor IX. in seiner Bulle „Quo elongati" hin. Diesen Mangel suchen später die Spiritualen, die wohl um ihn wußten[23], dadurch zu beheben, daß sie immer wieder die außergewöhnliche übernatürliche Begnadigung des Heiligen zu dieser Zeit hervorheben oder eine besondere Erleuchtung desselben für das Testament behaupten[24]. Einmal versteigt sich Ubertin sogar zu der Behauptung, Franz habe das Testament „auctoritate papali" geschrieben[25]. Man braucht sich nicht zu wundern, wenn die handschriftliche Überlieferung einen einfacheren Weg geht und Ausdrücke wie „firmiter" und „per obedientiam", die dieser Einsicht

---

[22] Auch hier muß jetzt schon festgestellt werden, daß diese Ursache auf die Abschnitte 7 (Häuserbau) und 8 (Privilegien) des Testamentes wenig Einfluß hatte.

[23] Vgl. Olivi, Epistola S. 371.

[24] Vgl. Ubertin, Declaratio 166 und 171; Clarenus, De legenda antiqua 14; Historia I, 60; Historia II, 274. — Vgl. oben S. 69, 75 u. a.

[25] Declaratio 166, vgl. S. 69, Anm. 100.

zuwider sind, einfach unterdrückt[26]. Man vergleiche zu n. 5, Lesart 5, S. 41; zu n. 8, Lesart 1 (und 2?)[27], S. 43; zu n. 10, Lesart 23, 24 und 34, S. 45; zu n. 12, Lesart 2, 13 und 14, S. 46. In einem anderen Zusammenhang läßt sich vereinzelt auch der umgekehrte Prozeß feststellen.

Überhaupt ist die Terminologie Franzens nicht derart, daß er seine Gedanken schulmäßig korrekt zum Ausdruck gebracht hätte. Auch da helfen die besser geschulten Schreiber an manchen Stellen nach: zu n. 1, Lesart 17, S. 38: „in dulcedinem animae et corporis" statt „animi et corporis"; zu n. 3a, Lesart 7, S. 39: „propter ordinationem" statt „propter ordinem"; zu n. 3a, Lesart 13, S. 39: „in ecclesiis" statt „in parochiis"; zu n. 3a, Lesart 25—33, S. 39: die zahlreichen Lesarten zu: „sanctissimum corpus et sanctissimum sanguinem suum, quod ipsi recipiunt et ipsi soli aliis ministrant". Wenn in n. 3c nach „theologos" das „et" gestrichen wird, so ist das eine Einschränkung des Satzes auf die Theologen allein, die seinem ursprünglichen Sinne nicht entspricht (zu n. 3c, Lesart 1, S. 40). Hierin gehören auch die zahlreichen Varianten zu den theologischen Formulierungen im Segen am Schluß des Testamentes, die aber nicht im einzelnen besprochen zu werden brauchen (vgl. zu n. 13, S. 47).

In der Textgeschichte des Testamentes gilt also eine weitere Entwicklungsursache für den Wortbestand des Textes:

> Die späteren Schreiber bemühen sich, Unebenheiten vor allem in der theologischen und kanonistischen Ausdrucksweise des Heiligen auszugleichen.

Für unsere Untersuchung heißt das: Derartige Versuche gehören nicht zu den Textformen, die dem ursprünglichen Text nahestehen.

4. Beeinflussung der Textform durch historische Erwägungen

In diesem Abschnitt sollen nicht nur solche Änderungen der Textform des Testamentes besprochen werden, die auf Grund eines Mißverstehens der historischen Berichte des Testamentes entstanden sind, sondern auch solche, die auf Grund historischer Entwicklungen des Ordens in den Text des Testamentes eingeschoben wurden.

---

[26] In der überlieferten Form des Mandates für Bruder Bernhard lassen die späteren Legendenschreiber Franz sich diesem Sachverhalt entsprechend ganz korrekt ausdrücken, da er nämlich den gegebenen Befehl durch den Zusatz einschränkt „sicut possum".

[27] Die Lesart 2 in n. 8, in der das „per obedientiam" gestrichen ist, erklärt sich ebenso leicht durch Angleichung des Textes an den Text der Regel (vgl. S. 83).

Stellen wir zunächst die erstgenannten in den Blickpunkt unserer Betrachtung. Ein sehr einleuchtendes Beispiel findet sich in n. 4 des Testamentes. Dort steht nach dem einhelligen Zeugnis der meisten Handschriften: „Et satis libenter manebamus in ecclesiis". Mit freien Worten wiedergegeben, will das sagen: Wir hatten keine Wohnungen, sondern begnügten uns gerne damit, in den Kirchen Unterschlupf zu finden. Für jeden, der südländische Verhältnisse kennt, war dieser Sachverhalt durch die Worte des Testamentes einsichtig gemacht. Schwierig blieb das Verständnis der Stelle für den Nordländer. In den nichtitalienischen Handschriften setzt deshalb eine Entwicklung der Stelle zugunsten einer mehr aszetischen Auffassung ein. Sie erscheint auf der ersten Stufe als „ecclesiis derelictis" oder gar „locis derelictis" (B_2), um dann auf der zweiten zu „ecclesiis pauperculis et derelictis" zu werden, wie es dann in den Drucken und seitdem ununterbrochen heißt (zu n. 4, Lesart 29, S. 41).

Dem Nordländer wird auch die Stelle: „et erant contenti tunica una" unvorstellbar geblieben sein. Es wundert darum nicht, wenn er im Sinne der Regel korrigiert: „et qui volebant habebant aliam tunicam sub illa" (zu n. 4, Lesart 22, S. 41).

Für die späteren Schreiber des Testamentes, welche die historischen Zusammenhänge nicht mehr kannten, war es nicht gut möglich zu denken, Franz habe als Stifter des Ordens, oder auch als von seinem Amte zurückgetretener Generalminister, rechtlich unter der Obedienz irgendeines Guardians stehen können. Es ist darum erklärlich, daß sie in Testament n. 9 das „obedientiam et" streichen, so daß nur mehr „ultra (contra) voluntatem suam" stehen bleibt. Vielleicht darf man in dem „ultra obedientiam vel voluntatem suam" und dem „ultra obedientiam non juxta voluntatem meam sed suam" erste, noch nicht so radikale Versuche zur Lösung derselben Schwierigkeit sehen. Jedenfalls wird die radikale Lösung später Allgemeingut in der Überlieferung (vgl. zu n. 9, Lesart 11, S. 44).

Aus historischen Erwägungen erklärt sich am ehesten die Streichung des „et dat" in n. 3 a. Nach dem Tode des Heiligen, vielleicht kann man auch sagen, im Munde eines Todgeweihten, ist es nicht mehr sinnvoll[28] und darum hinfällig (zu n. 3 a, Lesart 2, S. 39).

Es wurde schon auf die Tatsache hingewiesen, daß das Testament Streitschrift innerhalb des Ordens war. Auf Grund dieser

[28] „dedit et dat" gehört zur typischen Diktion des Heiligen; vgl. Regula non bullata 22 (Analekten 25, Opuscula 60). Goetz spürt diese Schwierigkeit sehr wohl, sucht sie aber anders zu lösen (Quellen 15 f).

Tatsache wurde schon versucht, einzelne Handschriften den beiden sich streitenden Parteien zuzuweisen (S. 49 ff). Dieser Versuch gelang nur sehr unvollkommen. Trotzdem müssen wir hier noch einmal auf die Frage zurückkommen. Wenn auch kein Text sich absolut sicher für die eine oder andere Partei ausmachen ließ, da eben die Traditionslinien sich allzuoft überschneiden, so wird man doch in der Gesamtüberlieferung sicher Spuren finden, die auf das Ideengut der beiden Parteien zurückgehen.

Nehmen wir als erstes ein Beispiel, das geeignet ist, über ein derartiges Bestreben von beiden Parteien gleichzeitig Auskunft zu geben: In n. 3 b des Testamentes heißt es allgemein: „in locis pretiosis collocari". Wenn Dh dieses „pretiosis" zu „pretiosissimis" überhöht, dürfte die Wurzel solcher Änderung klar sein. Wenn dagegen Ba_1 das „pretiosis" mit „propriis" oder Ba_2 es mit „honestis" oder Li es mit „speciosis" wiedergeben, so darf man daraus mit Recht den Schluß ziehen, daß irgendwann den Armutseiferern im Orden der Ausdruck „pretiosis" gefährlich und damit verbesserungsbedürftig erschien. Dieser Befund aus der handschriftlichen Überlieferung tritt also eindeutig neben den, den wir oben (S. 67) aus einem Zitat des Clarenus eruieren konnten, der in Testament n. 5 das ihm anscheinend anstößige „pretium laboris" mit dem neutraleren „neccessaria vitae" wiedergibt.

Auf das Bestreben der Eiferer dürften folgende Lesarten zurückzuführen sein: Sie verschärfen den Tenor des Testamentes noch mehr durch „firmiter" und „per obedientiam" (vgl. zu n. 10, Lesart 3, S. 44); zu n. 12, Lesart 8, S. 46). Sie übernehmen aus Ubertin den die Stelle noch mehr verschärfenden Zusatz zu n. 7 (Lesart 1, S. 42). Sie dehnen die Vorschriften von n. 7 auch auf die Inneneinrichtungen der Kirchen und Klöster aus: „quae in ipsis constituuntur" und „quae in ipsis continentur" statt „quae pro ipsis construuntur" (zu n. 7, Lesart 6, S. 42). Sie erweitern auch das Privilegienverbot, indem sie „tenere", „obtinere" statt „petere" setzen, also nicht nur nicht erbitten, sondern auch die nicht Erbetenen nicht annehmen (zu n. 8, Lesart 6, S. 43), während, um das hier vorwegzunehmen, in der Lesart „vadant" statt „audeant (falls man darin keinen Lesefehler sehen will!) eine nicht so enge Deutung des Verbotes sichtbar würde: Es wird nur verboten, hinzugehen, um Briefe zu erbitten (zu n. 8, Lesart 5, S. 43).

Aus dem Bestreben, die Vorschriften des Testamentes zu mildern, dürfte neben den schon genannten folgende Lesarten entstanden sein: die Streichung von „paupercula" bei „habitacula" in n. 7 (Lesart 4, S. 42); die Änderung von „hospitantes" zu „habi-

tantes", das dem Seßhaftwerden der Brüder sinngemäßer gerecht wird (zu n. 7, Lesart 15, S. 43); die Streichung von „per se neque per interpositam personam" (zu n. 8, Lesart 8, S. 43); bezeichnend ist auch die Streichung von „neque pro ecclesia", der Wegfall der für die Kirchen gegebenen Privilegien (man denke nur an die Ablaßbriefe!) mußte die Brüder allzu empfindlich treffen[29]. An die schon erwähnte radikale Kürzung des achten Abschnittes durch Dh soll nur erinnert werden (vgl. zu n. 8, Lesart 11 und 13, S. 43). Als letztes sei die Streichung des bedeutenden „sine glossa" in n. 12 erwähnt (Lesart 26, S. 46).

Damit wäre eine neue Ursache für die formale Textentwicklung des Testamentes festzustellen, die, obschon sie sehr verschiedenen Wurzeln entspringt, doch — recht verstanden — so formuliert werden kann:

> Die späteren Schreiber ändern die Textform des Testamentes, weil sie seine historischen Angaben mißverstehen, oder weil sie erfolgte historische Entwicklungen auch aus dem Text des Testamentes rechtfertigen wollen.

Daß sich solche Elemente nicht konsequent in bestimmten Handschriften finden, sondern mehr sporadisch hier und dort auftauchen, wurde schon in anderem Zusammenhang dargelegt und zu begründen versucht (vgl. S. 49 f).

5. *Änderungen der Textform durch interpretative Zusätze*

In diesem Abschnitt bleibt noch eine Reihe solcher Lesarten zu besprechen, die sich nicht anders erklären lassen, als aus dem Bestreben der Schreiber, durch sinngemäße Zusätze den Gedankengang des Testamentes abzurunden oder deutlicher auszuprägen, ohne daß man eine der besprochenen bestimmten Absichten dahinter suchen müßte. Solche sind: „adoramus te, sanctissime domine Jesu Christe" (zu n. 2, Lesart 4, S. 38); „quod ipsi conficiunt et recipiunt" (zu n. 3 a, Lesart 31, S. 39); „feci scribi regulam oder: eam" (zu n. 4, Lesart 12 und 13, S. 41); „cupiditatem pecuniae vel recipiendi pretium laboris" (zu n. 5, Lesart 10, S. 41); „clericis ecclesiasticis" (zu n. 12, Lesart 12, S. 46); „patris caelestis" (zu n. 13, Lesart 4, S. 47); „servus in Do-

[29] Schon im ersten Jahrhundert des Ordens wurden solche Ablaßbriefe für die Kirchen der Brüder von der Kurie verliehen; vgl. BF I, 40 (für den Sacro Convento in Assisi); 79 (für San Antonio in Padua); 594 (für das Kirchweihfest). In MF 9 (1903) ist ein solcher für die Kirche in Gubbio veröffentlicht (S. 158).

mino“ (zu n. 13, Lesart 18, S. 47) und vor allem die Zusätze am Schluß des Testamentes (zu n. 13, Lesart 22, S. 47).

Damit dürfte diese auch sonst bekannte Ursache einer Textentwicklung ebenfalls als in unserer Frage zutreffend erwiesen sein. Für weitere Beispiele wird auf die im zweiten Kapitel gegebenen Lesarten verwiesen.

Ergebnis des vierten Kapitels:

Für die Frage nach dem ursprünglichen Text des Testamentes, die doch letzten Endes das Ziel alles Fragens nach seiner Echtheit sein muß, ergibt sich aus diesem Kapitel eine sehr bedeutsame Folgerung:

Die von einer Handschrift gebotene Textform ist um so älter, je weniger der von ihr gebotene Text des Testamentes von den dargestellten Entwicklungsgesetzen beeinflußt ist. Oder noch schärfer gefaßt: Eine solche Textform des Testamentes ist als die älteste und dem Original am meisten nahestehend anzusehen, die einen von den genannten Einflüssen möglichst freien Text bietet.

5. Kapitel: Der ursprüngliche Text des Testamentes

Der erste Teil dieser Untersuchung stellte sich die Aufgabe, die Frage nach der Echtheit des Testamentes neu aufzurollen und zu lösen. Von verschiedenen Seiten her wurde diese Lösung in Angriff genommen. Versuchen wir nun zum Schluß die Einzellösungen zusammenzufassen und auszuwerten, so darf man sagen:

1. Die handschriftliche Überlieferung des Testamentes übermittelt einen Text, der in seinen wesentlichen Gedanken sehr einheitlich ist. Diese Tatsache ist um so höher zu bewerten, als das Testament im ersten Jahrhundert seines Bestehens eine vielberufene Streitschrift gewesen ist. So einheitlich die Überlieferung für den Gedankengang und den wesentlichen Inhalt des Testamentes ist, so verschieden ist sie, wenn man ihre formale Seite untersucht. Es bietet sich eine bei der Kürze des Textes erstaunlich große Fülle von abweichenden Lesarten.

Hinzu kommt, daß die handschriftliche Überlieferung des Testamentes, abgesehen von cod As, erst etwa hundert Jahre nach seinem Entstehen einsetzt. Zu dieser Zeit treten aber nur mehr solche Formen des Textes in die Erscheinung, die das Produkt einer

intensiven Textentwicklung sind. Da sie fast alle gleichzeitig auftreten, gibt ihr Alter im allgemeinen kein entscheidendes Kriterium für ihre Bewertung. Auch aus einer Filiation der Handschriften, sofern sie überhaupt Sinn hat, läßt sich kein solches Kriterium gewinnen. Die Frage nach der Echtheit des Testamentes läßt sich also auf dem Wege über die Handschriften allein nicht lösen.

2. Die überaus zahlreichen Zitate aus der Literatur des ersten franziskanischen Jahrhunderts beweisen, daß das durch die Handschriften überlieferte Testament das echte ist, sicher dem Inhalt, im großen ganzen auch der Form nach. Eine Entscheidung über die strittigen Lesarten läßt sich durch die Zitate nur in seltenen Fällen herbeiführen. Fehlen uns doch für viele der herangezogenen Schriften noch die kritischen Ausgaben. Zudem mußten wir ja öfters feststellen, daß in diesen Schriften das Testament meist nach dem Gedächtnis zitiert wird, dies aber wiederum nach einer jeweils geläufigen Textgestalt. Das gilt übrigens nicht nur für die Autoren, sondern in gleicher Weise auch von den Schreibern der späteren Handschriften jener Literatur.

3. Die Untersuchung über die Ursachen, welche die formale Textentwicklung des Testamentes vorangetrieben haben, ergab die Möglichkeit, von den zahlreichen, zunächst wichtig scheinenden Lesarten des Testamentes die auszuscheiden, die nicht als ursprünglich angesehen werden können. Der im 2. Kapitel möglichst vollständig gebotene kritische Apparat gestattet die eingehende Nachprüfung dessen, was jene Entwicklungsursachen, die wir mit zahlreichen Beispielen veranschaulichten, zur Textentwicklung beigetragen haben.

4. Nach alledem muß die Textgestalt des Testamentes dem ursprünglichen Wortlaut am nächsten kommen, die von der Beeinflussung durch die verschiedenen Entwicklungsursachen in weitest möglichem Umfang frei blieb. Die kritische Sichtung aller Varianten in Handschriften und Zitaten, die hier herangezogen wurden[1] und welche die Untersuchung auf die breiteste Basis stellen, die bisher erreicht wurde, führt zu dem überraschenden Ergebnis, daß die bislang vorliegenden kritischen Ausgaben von B o e h m e r und L e m m e n s trotz ihrem bedeutend geringeren Material Erhebliches geleistet haben, und zwar die Ausgabe von Boehmer

---

[1] Diese Untersuchung, die in ihrer Methode durchweg den Ausführungen entspricht, die im vierten Kapitel gemacht wurden, soll hier nicht im einzelnen durchgeführt werden. Durch das in Kapitel 2 und 3 gebotene Material ist die Nachprüfung jederzeit ermöglicht.

mehr noch als die von Lemmens. Nachdem nun in unserer Untersuchung mehr geschehen ist, als seinerzeit Kybal an Anregungen und Wünschen ausgesprochen hat (vgl. S. 3 f), zeigt sich, daß seine Ausstellungen und Zweifel gegenüber den beiden genannten kritischen Editionen in allem Wesentlichen nicht zu Recht bestehen. Unsere Untersuchung ergibt, daß Boehmer an folgenden elf Stellen zu korrigieren ist:

S. 36, Z. 16: Das in Klammern beigefügte „hic" ist zu streichen, da es sowohl in einem großen Teil der ältesten Handschriften (As, V_1, Wo, Dh, T, BM_1, SFl, FO, B_1), wie vor allem in dem Zitat bei 1 Celano fehlt. Es erweist sich als spätere Korrektur, die den harten Text glätten soll. Gegen den Lösungsversuch dieser Schwierigkeit durch Julian von Speyer, Bonaventura und die Gruppe g, die auch das „et" streichen, ist dieses „et" beizubehalten, da die schwierige Lesart bei Celano und den anderen sich nicht gebildet hätte, wenn eine derart geläufige Leseweise ursprünglich gewesen wäre.

S. 36, Z. 24: Ähnlich liegt der Fall bei dem hier in Klammern zugefügten „in". Wenn es ursprünglich wäre, bliebe unverständlich, wie sich gegen eine so glatte Lesart die schwierige ohne „in" gebildet hätte, die sich selbst noch in Handschriften des 15. Jahrhunderts findet. Auch bleiben manche andere Lösungsversuche derselben Schwierigkeit in den Zitaten und in der handschriftlichen Überlieferung unverständlich (vgl. S. 90).

S. 36, Z. 28: Das eingeklammerte „hoc" ist zu streichen, da es sich erst in einzelnen Handschriften des 15. Jahrhunderts und fast nur in Handschriften aus dem deutschen Sprachgebiet findet. Textgeschichtlich gelten dieselben Gründe, die in den beiden vorhergehenden Fällen dargelegt wurden.

S. 37, Z. 16: Statt „recipiendum vitam" ist „recipiendam vitam" zu lesen. Nach Ausweis des handschriftlichen Befundes bei dieser und ähnlichen Konstruktionen scheint Franziskus in diesem Falle die gerundivische Konstruktion gebraucht zu haben: vgl. ad repellendam otiositatem (n. 5); ad faciendam poenitentiam (n. 8). Die Konstruktion „ad recipiendum", „ad repellendum", „ad faciendum" erscheint in den Handschriften meist sehr spät (vgl. die Varianten S. 41 und 43). In der zweiten Auflage der kleinen Ausgabe der Analekten[2] ist tatsächlich auch diese Änderung vollzogen worden.

S. 37, Z. 16: Das „(istam)" muß nach dem S. 89 dargelegten Sachverhalt als späterer Zusatz angesehen werden. Man darf es deshalb auch nicht in Klammern zufügen.

S. 38, S. 6: Das „alia" steht in allen Zitaten und fast allen Handschriften (außer As, Ba_1, Ba_2; in FO, Ve, BM_1, V_2, Gh fehlt „et omnia alia"). Es ist ein nach dem fünften Entwicklungsgesetz sehr leicht erklärbarer interpretativer Zusatz, der sich fast von selbst einstellen mußte; es ist deshalb mit großer Wahrscheinlichkeit als nicht ursprünglich anzusehen.

S. 38, Z. 18: Hier ist statt „alii" „alio" guardiano zu lesen (vgl. S. 87). Die grammatikalisch richtige Form „alii" findet sich als offensichtlich spätere Korrektur in As und An, sonst nur in T, Wo, Ba_1, B_2, W_3, Le, also nur in außeritalienischen Handschriften, vorzüglich in deutschen.

S. 38, Z. 24: Das „firmiter" ist unbegründet. Es tritt durch Angleichung an gleichlautende Stellen ganz vereinzelt gegen Ende des 15. Jahrhunderts in der handschriftlichen Überlieferung auf.

---

[2] Besorgt durch Wiegand, Tübingen 1930.

S. 39, Z. 9: Mit As, T, Le und N ist „mittendi" zu lesen statt „mittere". Es ist wirklich nicht einzusehen, wie sich in drei (T und Le gehören zur Gruppe b) verschiedenen Überlieferungsreihen (dazu noch in dem sonst so stark von An abhängigen N) die im allgemeinen ungewöhnliche, für Franziskus aber eigentümliche Konstruktion des Gerundiums (vgl. incipere faciendi penitentiam [n. 1]; cupiditatem recipiendi pretium [n. 5] gegen das glatte „mittere" gebildet hätte, wenn es eben nicht ursprünglich wäre. — Das gleiche gilt für das unmittelbar folgende „fratres quod" statt des richtigeren „fratres qui" (vgl. zu n. 10, Lesart 36, S. 45). Daß Franziskus solche Konstruktionen gebildet, zeigt sich am Anfang von n. 10: „qui inventi essent quod".

S. 39, Z. 27: Das durch den Gleichklang des Wortlautes hier eingeschobene „pure" (vgl. S. 80) ist auf Grund der ersten Entwicklungsursache zu streichen, da es sicher nicht ursprünglich ist.

Die kritische Edition von Lemmens stimmt im großen ganzen mit der von Boehmer überein. Die Sonderlesarten bei Lemmens seien im folgenden ebenfalls kurz besprochen, da sich nunmehr über sie ein sicheres Urteil gewinnen läßt:

S. 77, Z. 4: „facere" statt „faciendi" ist sicher nicht ursprünglich (vgl. S. 88) und nur in einer (FO) der von ihm zugrunde gelegten Handschriften begründet.

S. 77, Z. 11: „tantam fidem" statt „talem fidem" haben nur fünf Handschriften (vgl. S. 80). In diesen ist es offensichtlich durch das im gleichen Zusammenhang stehende „tantam fidem" in n. 3 a entstanden.

S. 78, Z. 7: „Romanae Ecclesiae" ist in Angleichung an die Ausdrucksweise der Regel entstanden (vgl. S. 82). Gegen das an verschiedenen Stellen der Regel stehende „Romanae Ecclesiae" hätte sich die umgekehrte Lesart des Testamentes (As und Gruppe b) nicht entwickelt, wenn sie nicht ursprünglich wäre.

S. 78, Z. 19: Ist „sanctissimum" vor „sanguinem" zu streichen? Weder handschriftliche Gründe, noch textgeschichtliche Kriterien lassen sich in diesem Falle mit überzeugender Sicherheit geltend machen. Ein Vergleich mit anderen Schriften des Heiligen zeigt, daß sich für beide Lesarten Parallelen finden. Mir scheint die Lesart Boehmers nur darum gerechtfertigter, weil As, FN und Wo, drei so verschiedene Zeugen, die sicher zu den ältesten gehören, dafür sprechen.

S. 78, Z. 20: „administrant" statt „ministrant" ist sicher Ergebnis einer textgeschichtlichen Entwicklung. Dafür sprechen die Korrekturen bei W_1, Dd und L. Auch hat die überwiegende Mehrzahl der alten Handschriften noch „ministrant". Es darf darum nach dem dritten Entwicklungsgesetz gegenüber dem auch sonst in der theologischen Terminologie gebräuchlicheren „administrant" als ursprünglich gelten.

S. 79, Z. 9: „ad recipiendam vitam" ist als ursprüngliche Lesart gegen Boehmer und Lemmens festzuhalten (vgl. S. 98).

S. 79, Z. 11: „qui volebant" ist sicher in Angleichung an die entsprechende Vorschrift der Regel entstanden (vgl. S. 84). Bis ins 16. Jahrhundert hinein hat es sich noch nicht allgemein durchgesetzt. Auf Grund der handschriftlichen Überlieferung und der Zitate allein wird man beide Lesarten verteidigen können. Das textgeschichtliche Argument schließt die Lösung von Lemmens aus.

S. 81, Z. 6: „inventi essent qui" ist in der handschriftlichen Überlieferung kaum, in den von Lemmens benutzten Handschriften überhaupt nicht begründet. Es ist ein deutliches Zeugnis verbesserter Diktion (vgl. S. 90). Durch seine in

der Überlieferung nicht begründete Verbesserung des handschriftlichen Bestandes ist Lemmens ein letzter Zeuge für das Walten der zweiten Entwicklungsursache.

S. 81, Z. 16: „repraesentet eum" statt „ipsum repraesentet" ist als Transposition in Angleichung an das in n. 10 unmittelbar folgende: „repraesente(n)t ipsum" (vgl. S. 80) entstanden. Daß diese Angleichung überhaupt vollzogen wurde, zeigt deutlich, daß es auch im ersten Falle ursprünglich „ipsum" statt „eum" geheißen hat. Die Boehmersche Ausgabe hat also auch hier den ursprünglichen Text wiederhergestellt.

S. 81, Z. 24: „admonitio et exhortatio". Diese Lesart ist offensichtlich durch die zweite Entwicklungsursache bedingt. Die Lesarten 4—8 zu n. 11 zeigen zahlreiche Varianten, die über das Wirken dieser Ursache an dieser Stelle interessante Aufschlüsse geben.

S. 82, Z. 14: Das von Lemmens nicht aufgenommene „sine glossa" fehlt in der gesamten handschriftlichen Überlieferung nur in den von ihm zugrunde gelegten Handschriften An und FO (mit V_2), während das von ihm angenommene „pure" in sehr vielen Fällen fehlt. Die S. 80 und 95 gegebene Erklärung rechtfertigt die Lesart von Boehmer.

S. 82, Z. 22: Textgeschichtlich läßt sich über die Priorität des „foris" vor „extra" nichts ausmachen. Man könnte vielmehr in „foris" eine nach der ersten Entwicklungsursache vollzogene Angleichung an „intus et foris repetiata" in n. 4 des Testamentes sehen. Man wird deshalb das „foris" nur mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit als ursprünglich ansehen können, und zwar mit Berufung auf As und FN, die sicher älter sind als An.

S. 82, Z. 23: „Amen" ist leicht erklärlicher Zusatz, vor allem dann, wenn das Testament öffentlich vorgelesen wurde (vgl. S. 29 f und 33).

Nach allen bisherigen Erörterungen sind wir nunmehr in der Lage, den kritisch korrekten Text des Testamentes zu bieten[3]. Von dieser Textgestalt ist nach den vorangehenden Untersuchungen zu sagen, daß sie nahezu mit Sicherheit dem verlorenen Originaltext nach Umfang und Wortlaut gleich ist.

(Testamentum beati Francisci)

1. Dominus ita dedit michi fratri Francisco incipere faciendi penitentiam: quia cum essem in peccatis, nimis michi videbatur amarum videre leprosos. Et ipse Dominus conduxit me inter illos et feci misericordiam cum illis. Et recedente me ab ipsis, id quod videbatur michi amarum, conversum fuit michi in dulcedinem animi et corporis. Et postea parum steti et exivi de seculo.

---

[3] Auf die Beigabe von Varianten kann nach dem Ergebnis dieser Untersuchung verzichtet werden. — Die Rechtschreibung, Satzteilung und Einteilung in Abschnitte wird von Boehmer übernommen.

2. Et Dominus dedit michi talem fidem in ecclesiis, ut ita simpliciter orarem et dicerem: „Adoramus te, Domine Jesu Christe, et ad omnes ecclesias tuas, que sunt in toto mundo, et benedicimus tibi, quia per sanctam crucem tuam redemisti mundum."

3. Postea Dominus dedit michi et dat tantam fidem in sacerdotibus, qui vivunt secundum formam sancte ecclesie Romane propter ordinem ipsorum, quod si facerent michi persecutionem, volo recurrere ad ipsos. Et si haberem tantam sapientiam, quantam Salomon habuit, et invenirem pauperculos sacerdotes hujus seculi, in parochiis, quibus morantur, nolo predicare ultra voluntatem ipsorum. Et ipsos et omnes alios volo timere, amare et honorare, sicut meos dominos. Et nolo in ipsis considerare peccatum, quia Filium Dei discerno in ipsis, et domini mei sunt. Et propter hoc facio, quia nichil video corporaliter in hoc seculo de ipso altissimo Filio Dei, nisi sanctissimum corpus et sanctissimum sanguinem suum, quod ipsi recipiunt et ipsi soli aliis ministrant. Et hec sanctissima misteria super omnia volo honorari, venerari et in locis pretiosis collocari. Sanctissima nomina et verba ejus scripta, ubicumque invenero in locis illicitis, volo colligere et rogo, quod colligantur et in loco honesto collocentur. Et omnes theologos et, qui ministrant sanctissima verba divina, debemus honorare et venerari, sicut qui ministrant nobis spiritum et vitam.

4. Et postquam Dominus dedit michi de fratribus, nemo ostendebat michi, quid deberem facere, sed ipse Altissimus revelavit michi, quod deberem vivere secundum formam sancti Evangelii. Et ego paucis verbis et simpliciter feci scribi et dominus Papa confirmavit michi. Et illi qui veniebant ad recipiendam vitam, omnia que habere poterant, dabant pauperibus. Et erant contenti tunica una, intus et foris repetiata, cum cingulo et brachis. Et nolebamus plus habere. Offitium dicebamus clerici secundum alios clericos, layci dicebant: Pater noster. Et satis libenter manebamus in ecclesiis. Et eramus ydiote et subditi omnibus.

5. Et ego manibus meis laborabam, et volo laborare. Et omnes alii fratres firmiter volo, quod laborent de laboritio, quod pertinet ad honestatem. Qui nesciunt, discant, non propter cupiditatem recipiendi pretium laboris, sed propter exemplum et ad repellendam otiositatem. Et quando non daretur nobis pretium laboris, recurramus ad mensam Domini, petendo elemosinam ostiatim.

6. Salutationem michi Dominus revelavit, ut diceremus: Dominus det tibi pacem.

7. Caveant sibi fratres, ut ecclesias, habitacula paupercula et omnia, que pro ipsis construuntur, penitus non recipiant, nisi essent,

sicut decet sanctam paupertatem, quam in regula promisimus, semper ibi hospitantes sicut advene et peregrini.

8. Precipio firmiter per obedientiam fratribus universis, quod ubicumque sunt, non audeant petere aliquam litteram in curia Romana, per se neque per interpositam personam, neque pro ecclesia neque pro alio loco neque sub specie predicationis neque pro persecutione suorum corporum: sed ubicumque non fuerint recepti, fugiant in aliam terram ad faciendam penitentiam cum benedictione Dei.

9. Et firmiter volo obedire ministro generali hujus fraternitatis et alio guardiano, quem sibi placuerit michi dare. Et ita volo esse captus in manibus suis, ut non possim ire vel facere ultra obedientiam et voluntatem suam, quia dominus meus est. Et quamvis sim simplex et infirmus, tamen semper volo habere clericum, qui michi faciat offitium, sicut in regula continetur.

10. Et omnes alii fratres teneantur ita obedire guardianis suis et facere offitium secundum regulam. Et qui inventi essent, quod non facerent offitium secundum regulam, et vellent alio modo variare, aut non essent catholici, omnes fratres, ubicumque sunt, per obedientiam teneantur, quod ubicumque invenerint aliquem ipsorum, proximiori custodi illius loci, ubi ipsum invenerint, debeant repraesentare. Et custos firmiter teneatur per obedientiam ipsum fortiter custodire, sicuti hominem in vinculis die noctuque, ita quod non possit eripi de manibus suis, donec propria sua persona ipsum representet in manibus sui ministri. Et minister firmiter teneatur per obedientiam mittendi ipsum per tales fratres, quod die noctuque custodiant ipsum sicut hominem in vinculis, donec representent ipsum coram domino Hostiensi, qui est dominus, protector et corrector totius fraternitatis.

11. Et non dicant fratres: „Hec est alia regula", quia hec est recordatio, ammonitio, exhortatio et meum testamentum, quod ego frater Franciscus parvulus facio vobis fratribus meis benedictis propter hoc, ut regulam quam Domino promisimus, melius catholice observemus.

12. Et generalis minister et omnes alii ministri et custodes per obedientiam teneantur, in istis verbis non addere vel minuere. Et semper hoc scriptum habeant secum juxta regulam. Et in omnibus capitulis que faciunt, quando legunt regulam, legant et ista verba. Et omnibus fratribus meis clericis et laycis precipio firmiter per obedientiam, ut non mittant glosas in regula neque in istis verbis dicendo: „Ita volunt intelligi". Sed sicut dedit michi Dominus sim-

pliciter et pure dicere et scribere regulam et ista verba, ita simpliciter et sine glosa intelligatis et cum sancta operatione observetis usque in finem.

13. Et quicumque hec observaverit, in celo repleatur benedictione altissimi Patris et in terra repleatur benedictione dilecti Filii sui cum sanctissimo Spiritu Paraclito et omnibus virtutibus celorum et omnibus sanctis. Et ego frater Franciscus parvulus vester servus quantumcumque possum, confirmo vobis intus et foris istam sanctissimam benedictionem.

Zweiter Teil

Die Bedeutung des Testamentes

Das Testament, wie es heute vorliegt, ist dem Umfang und der Form nach echt. Dieses Ergebnis konnte als sicher am Schlusse des ersten Teiles unserer Untersuchung festgestellt werden. Nun bleiben die ungleich schwereren Fragen: Wie ist dieses Schriftstück zu bewerten? Welche Bedeutung ist ihm für die Beurteilung der geistigen Gestalt des hl. Franziskus und für die Beurteilung seines Werkes einzuräumen? Im Einleitungskapitel wurde schon darauf hingewiesen, wie unterschiedlich diese Fragen von den modernen Franziskusforschern beantwortet werden (vgl. S. 4 ff). Deshalb soll der Versuch gemacht werden, von den verschiedensten Seiten her diese Schwierigkeiten zu klären.

1. Kapitel: Der Name des Testamentes

Wer vom Testament des hl. Franziskus hört und dann zum erstenmal diese Schrift liest, wird kaum verstehen, wie eine solche Sammlung von Erinnerungen, Bitten, Ermahnungen und Befehlen zu dem Namen „Testament" kommt. Unter Testament versteht man doch durchweg eine letztwillige Verfügung, die jemand über seine Habe macht.

Goetz hat als erster auf das Unzutreffende dieser Bezeichnung hingewiesen: „Daß Franz in einem Testament seine Anschauungen aufzeichnete, war für die damalige Zeit etwas Außergewöhnliches — man müßte denn das Testament Kaiser Heinrichs VI. als aus dem Rahmen letztwilliger Besitzverfügungen heraustretend ansehen"[1].

Auch in der Literatur des ersten franziskanischen Jahrhunderts kann man beobachten, wie sich einzelne Schreiber mit dem ungewöhnlichen Titel dieser Schrift auseinandersetzen und sie durch entsprechendere Ausdrücke treffender zu charakterisieren suchen.

Schon Gregor IX. schreibt in der Bulle „Quo elongati": „mandavit circa ultimum vitae suae, cujus mandatum dicitur Testamentum"[2]. Als das „Mandatum, das sein Testament genannt wird",

---

[1] Goetz, Quellen, S. 11. — Das Testament Heinrichs VI. in MG LL II, 2, S. 185.

[2] BF I, S. 68 a.

begegnet die Schrift seitdem öfter[3]. Der Ausdruck „mandatum" scheint in der Tat den besonderen Charakter dieser Schrift sehr gut zu umschreiben, und ihre Ermahnungen, Empfehlungen, Gebote gut in einem zusammenfassenden Ausdruck wiederzugeben.

Von der Unsicherheit dem Titel gegenüber spürt man noch etwas, wenn Ubertin schreibt: „in suo testamento, quia sic nominavit ipse illam scripturam": Jenes Schriftstück, das er selbst sein Testament genannt hat. Also fast hundert Jahre nach dem Tode des Heiligen, ist der Ausdruck „Testament" für sein letztes Opusculum noch nicht ohne weiteres selbstverständlich, so daß man sich wie erklärend auf ihn selbst berufen muß, wenn man den Ausdruck „Testamentum" dafür verwendet[4].

Olivi spricht geradezu von einem Brief des Heiligen, wenn er von diesem Testament schreibt: „sancti Patris litteram, quae a quibusdam dicitur testamentum". Fast wäre man versucht, aus dieser Stelle zu schließen, zur Zeit des Olivi hätte sich die Bezeichnung „testamentum" noch gar nicht allgemein durchgesetzt („a quibusdam"); doch steht dem das Zeugnis der Zitate in früheren Schriften (vgl. S. 58, Anm. 20; S. 63, Anm. 55 und 56) entgegen. Olivi bleibt jedenfalls konsequent bei der Bezeichnung „littera": „predicta littera" und „testamentum seu litteram memoratam"[5]. Man wird allerdings sagen müssen, daß die Zuweisung des Testamentes zur Gattung „epistolae" noch weniger begründet erscheint.

Und doch dürfte die Feststellung der literarischen Gattung, zu der dieses Schriftstück zu rechnen ist, nicht unwesentlich sein. Es ist kein Testament im üblichen Sinne und kann unmöglich zur Gattung letztwilliger Vermögensbestimmuigen gerechnet werden. Franziskus nennt es trotzdem sein Testament (n. 11). Welche Vorstellungen führten ihn zu dieser Bezeichnung?

Den Schlüssel zum Verständnis dürfte der Bericht über das Vortestament von Siena geben. Franziskus, der sich dem Tode nahe glaubt, läßt den Bruder schreiben: „breviter in his tribus verbis patefacio fratribus meis voluntatem meam, videlicet: ut in signum memoriae meae benedictionis et testamenti diligant se ad invicem". Hier ist also von einem Testament im späteren Sinne noch keine Rede. Es ist noch erst so, daß Franziskus hier gleichsam letztwillig mit seinen Brüdern einen „Bund" eingeht. Zum Gedächtnis seines

---

[3] Vgl. Ubertin, Responsio, S. 53: „fecit mandatum per obedientiam, quod ipsius dicitur testamentum" — vgl. S. 72.

[4] a. a. O., S. 53.

[5] In dem Brief an den seligen Konrad von Offida. S. 371.

Segens und dieses Bundes sollen die Brüder seinen letzten Willen erfüllen (vgl. S. 9).

Wieweit in dieser Situation die Vorstellung des „Testamentum vetus“ bzw. „Novum Testamentum“ für die Bücher des Alten und Neuen Bundes, den Gott mit den Menschen einging, eine Rolle gespielt hat, wage ich nicht zu entscheiden. Die Partei der Eiferer hat jedenfalls diese Vorstellung irgendwie mit dem Testament in Beziehung gebracht: Angelus Clarenus berichtet von einer Stellungnahme des Johann von Parma (1247—1257) zum Testament, aus der klar hervorgeht, daß man im Testament etwas Ähnliches zu sehen glaubte, wie die Gläubigen des Alten Bundes in den letzten Worten und dem Segen des Moses, und wie die Gläubigen des Neuen Bundes in den Abschiedsreden Christi, dem sog. „Mandatum“ und in dem Unterpfand seiner Liebe, der Eucharistie[6]. Es ist natürlich fraglich, wieweit solche Anschauungen schon für Franziskus selbst maßgebend waren.

Trotzdem wird man diesen Gedanken nicht ganz als abwegig bezeichnen können. Bei der besonderen religiösen Veranlagung des Heiligen, die sich in seiner fast buchstäblichen Nachfolge Christi, vor allem in seinen letzten Lebensjahren und -tagen, so stark äußerte[7], liegt er im Bereich der Möglichkeit. Wie er am Ende seines Lebens mit seinen Brüdern „Abendmahl“ gehalten hat, so könnte man sich vorstellen, daß er ihnen auch ein „caritatis mandatum“ als Testament hinterlassen wollte, und daß er aus diesen Gedanken heraus den Liebesbund stiftet zwischen seinen Brüdern, dessen sichtbare Urkunde dieses Dokument, das „caritatis incorruptibile Testamentum“[8] ist, „signum testamenti“, wie es in dem Vortestament von Siena heißt.

Da sich Franzens Tod aber noch um Monate verzögerte, wurde diese Urkunde immer umfangreicher, immer inhaltreicher, wie das Vortestament von Assisi und das endgültige Testament zeigen. Es wird von „signum testamenti“ zu einem Dokument, das sich inhaltlich neben die anderen Opuscula des Heiligen, die wir seine Briefe nennen, stellt. Insofern hat Olivi recht mit seiner Bezeichnung. Der Name „Testamentum“ wird aber beibehalten, obwohl die Bedeutung dieses Wortes, die zunächst eine mehr religiöse war, allmählich in die juristische Ebene hinüberglitt. Die Schrift wird, wie Clarenus es einmal formuliert, „suae primae et ultimae intentionis

---

[6] ALKG II, S. 275 — vgl. S. 111, Anm. 14.

[7] Boehmer, Analekten S. L.

[8] So wird das Testament in den uralten „Laudes Testamenti“ genannt; vgl. SLTO, S. 272.

testamentum"[9]. Damit ist das endgültige Testament eine „ultimae voluntatis declaratio"[10] des hl. Franziskus, in der er zurückblickt auf sein Leben und zum letztenmal seinem Wollen schriftlich fixierten Ausdruck gibt[11].

2. *Kapitel: Die Entstehungszeit des Testamentes*

Für die Beurteilung des Testamentes des hl. Franziskus ist es ferner von Wichtigkeit, zu wissen, wann es entstanden ist. Die Beurteilung kann ja an folgenden Fragen nicht gleichgültig vorübergehen: Ist das Testament unmittelbar vor dem Tode des Heiligen entstanden oder lag es schon länger vor, als Franziskus starb? Ist es angesichts des baldigen Endes oder in verhältnismäßig ruhiger Zeit, mit der notwendigen Überlegung und Prüfung aller Umstände entstanden? Ist es eine wohldurchdachte Erinnerungsschrift oder eine spontan entstandene Gelegenheitsschrift? Zur Beantwortung dieser Fragen ist aber unerläßlich, den Zeitpunkt des Entstehens genau zu kennen.

Befragen wir die Tradition des Ordens, so antwortet sie uns mit Wadding: „Als endlich die Stunde seines Scheidens kam, ließ er erneut alle dort anwesenden Brüder zu sich rufen. Er tröstete sie mit milden Worten über seinen Tod und mahnte sie aus seiner Vatersorge heraus zur göttlichen Liebe. Dann sprach er noch länger zu ihnen, daß sie Geduld haben, die Armut bewahren, dem Glauben der heiligen römischen Kirche treu bleiben sollten; daß sie im Beruf Ausdauer haben und in den kommenden Drangsalen den Mut nicht verlieren sollten. Dann gab er ihnen sein Testament, in dem er seinen letzten Willen zum Ausdruck brachte. Und sein Gefährte, der Bruder Angelus, schrieb es nieder..." Dann ließ er sich von den Brüdern Angelus und Leo nochmals das Sonnenlied singen. Hierauf ließ er sich die Leidensgeschichte nach Johannes vorlesen. Während die Brüder danach den 141. Psalm, seinen Lieblingspsalm, sangen, verschied er[1].

[9] De legenda antiqua, S. 16.

[10] Vgl. die Definition des Wortes „testamentum" bei Forcellini, „Testamentum est ultimae nostrae voluntatis declaratio" (VI, S. 76).

[11] Vgl. Wadding, Annales ad annum 1226, n. XXXV. — Später wurde diese Art „geistlicher" Testamente sehr beliebt. — Aus der unmittelbaren Nachfolge des hl. Franziskus sei nur das Testament der hl. Klara erwähnt, das seinem Inhalt und hier und da seinen Formulierungen nach vom Testament des hl. Franziskus beeinflußt ist; vgl. SLTO, S. 272—280. Über die Kontroverse bezüglich der Echtheit des Testamentes der hl. Klara vgl. Goetz, Quellen, S. 112.

[1] Annales ad annum 1226, n. XXXV ff. — Was von diesem Bericht historisch sicher ist, soll hier nicht im einzelnen untersucht werden. Es kommt in diesem Zusammenhang nur auf die Zeitangabe an.

An diese Überlieferung der Entstehungszeit des Testamentes hält sich eine Reihe der neueren Forscher, vor allem Sabatier[2].

Goetz meint, die Zeit der Abfassung des Testamentes sei nicht bestimmt anzugeben. Der Ausdruck des Speculum perfectonis „circa mortem" dehne sich über Jahre hin, da sich die Auflösung des ganz zerstörten Körpers nur langsam vollzogen habe. Ferner liege über den Gedanken des Testamentes noch keine Abschiedsstimmung, z. B. die Mahnung zur Handarbeit, zu der er sich auch selbst verpflichtet; das Gehorsamsversprechen gegen den Generalminister und den von diesem für ihn bestimmten Guardian; der Wunsch, immer einen Kleriker zu haben zum Beten des Offiziums. Diese Gründe äußerer und innerer Art bestimmen Goetz dazu, im Testament ein Zeugnis der letzten Lebensjahre des hl. Franziskus zu sehen[3].

Dem Zeugnis des Bruders Leo zufolge, aber auch den inneren Gründen, die Goetz geltend macht, Rechnung tragend, schreibt Boehmer: „Franz wird das Testament im Bischofspalast zu Assisi in den Monaten Mai bis September 1226 diktiert haben, in dem Bewußtsein, daß er nicht mehr auf ein langes Leben zu rechnen habe, aber ohne zu ahnen, daß der Abschied so nahe sei"[4].

Für eine frühere Zeit entscheidet sich Loofs[5] und — vielleicht im Anschluß an ihn — Philipp Schmidt[6]. Das Jahr 1224 als Entstehungszeit des Testamentes gibt Onings an, allerdings ohne weitere Gründe[7].

Daß eine Niederschrift des Testamentes vor dem Aufenthalt des hl. Franziskus im Bischofspalast zu Assisi (etwa Mai/September 1226) nicht in Frage kommt, beweisen die Berichte über das Vortestament in Siena, die wir in anderem Zusammenhang schon besprachen und in ihren wesentlichen Zügen als echte Tradition

---

[2] Vie, S. 384. — Mit ihm: Holzapfel, Handbuch, S. 10; Felder, Ideale, S. 17 u. a.; Cuthbert, Franz v. A., S. 381, er läßt aber auch die Ansicht gelten, es könne in den letzten Monaten geschrieben sein; Benz, Eccl. spirit., S. 58.

[3] Quellen, S. 15 f. In seiner Untersuchung über die ursprünglichen Ideale gibt er 1224/1226 an (S. 131). Ihm schließen sich im großen ganzen an: Rederstorff, Schriften, S. 83; Kybal, Testament, S. 319 f; die gleiche Ansicht vertrat schon Müller, Anfänge 109.

[4] Analekten, S. XLI. — Ähnlich Schnürer, Franz v. A., S. 118; Jörgensen, Franz v. A., S. 653 ff; van den Borne, De h. Franciscus, S. 51. Für das letzte Lebensjahr entscheidet sich: Balthasar, Armutsstreit, S. 24.

[5] Testament, 639.

[6] Celano-Übersetzung, S. 259.

[7] De hl. Bonaventura, S. 128.

erklären konnten (vgl. S. 9f). Wenn damals (April/Mai 1226) schon das Testament des Heiligen vorgelegen hätte, dann wäre die Bitte der Brüder um ein „aliquod memoriale voluntatis" des Heiligen sinnlos. An eine frühere Entstehungszeit als April/Mai 1226 zu denken, ist darum ausgeschlossen.

Das älteste Zeugnis für die Entstehungszeit des endgültigen Testamentes ist in der Bulle „Quo elongati" erhalten. In ihr schreibt Gregor IX., der als Freund des hl. Franziskus und als Protektor des Ordens sicher gut unterrichtet war, Franziskus habe das Testament geschrieben „circa ultimum vitae suae". Dieses Zeugnis veranlaßte aber wegen seiner so allgemeinen Formulierung gerade die neueren Forscher dazu, von der traditionellen Ansicht abzurücken. Man wird sich deshalb fragen müssen, wie es im Zusammenhang mit anderen gleichwertigen Aussagen zu interpretieren ist.

Genauer ist schon die Zeitbestimmung, die Bonaventura gibt. Als Generalminister des Ordens hat er sich durch die vertrauten Gefährten des Heiligen über dessen Leben unterrichten lassen[8]. Er schreibt in der „Epistola de tribus quaestionibus" sehr bestimmt: „in morte mandavit fratribus". Damit ist zum Ausdruck gebracht, daß die Entstehung des Testamentes unmittelbar mit dem Tode des Heiligen in Verbindung zu bringen ist. Dieses Zeugnis ist um so beachtlicher, als Bonaventura hier bewußt den Zusammenhang seines Zitates mit dem Testament herstellen will, der bei seiner Vorlage, der Regelerklärung des Hugo von Digne, nur undeutlich in die Erscheinung tritt[9].

Zeitlich wohl jünger, aber als Bericht eines Augenzeugen ungleich wertvoller ist das, was Bruder Leo, einer der Gefährten des Heiligen, in seinen späteren Lebensjahren über die Entstehung des Testamentes aussagt[10]. Danach liegt der Tatbestand offensichtlich so: Der hl. Franziskus hat im Palast des Bischofs von Assisi während seiner letzten Krankheit ein „Testament" geschrieben. Daß aber mit diesem Vortestament nicht das endgültige gemeint sein kann, geht — wie schon dargelegt wurde (vgl. S. 12) — aus Kapitel 15 hervor, wo das Zitat: „Caveant sibi fratres...", das unzweifelhaft auf unser heutiges Testament hinweist, mit dem Satze eingeleitet wird: „Unde scripsit postea in testamento suo". Es ist also nicht so, als ob auf die Einwände der Brüder hin die Stelle in dem „Testament", von dem in Kapitel 14 die Rede war, geändert

[8] Legenda major, Prologus n. 4, S. 559 u. a.
[9] Eßer, Zur Epistola de tribus quaestionibus, S. 154 — vgl. S. 61 f.
[10] Intentio regulae 13—15, S. 95 ff; vgl. oben S. 11 ff.

wurde, sondern dem Wortlaut nach ist anzunehmen, daß Franziskus erst später das endgültige Testament diktierte und dann die Stelle so niederschreiben ließ, wie sie heute noch lautet. Wann war aber dieses „später"?

Der Streit um die endgültige Formulierung der Vorschrift über den Häuserbau kann dem Bericht nach noch im Palast des Bischofs stattgefunden haben. Es muß dann aber schon in den letzten Tagen des dortigen Aufenthaltes gewesen sein; denn der Bericht sagt klar: Franziskus habe sich mit den betreffenden Brüdern nicht streiten wollen: „Quoniam erat valde infirmus et quasi jam prope mortem, quia parum postea vixit". Die Auseindersetzung hat also nur wenige Zeit vor dem Tode des Heiligen stattgefunden[11]. Ob sie nun noch im Palaste des Bischofs oder schon in der Portiunkula erfolgte, in jedem Falle wurde (nach Kap. 15) das endgültige Testament erst eine gewisse Zeit danach (postea) geschrieben, somit also unmittelbar vor dem Tode des Heiligen, wenn man nicht den Zeitbestimmungen eines Augenzeugen Gewalt antun will.

Gemessen an diesen sicheren Ergebnissen (Bonaventura und Bruder Leo!), gewinnen die später auftretenden Zeugnisse des ersten franziskanischen Jahrhunderts ihren Wahrheitscharakter[12]. Vor allem die Schilderung, die Clarenus zu Beginn der Geschichte der „Secunda Tribulatio" gibt: „Appropinquante hora transitus"

---

[11] Hier ist naturgemäß die Frage von großer Bedeutung, wann der Umzug Franzens aus dem Bischofspalast nach der Portiunkula stattgefunden hat. Die Specula (Spec. minus 5, S. 29 ff; Spec. majus 122, S. 238 f; Leg. Delorme 65, S. 38) berichten eine Episode aus dem Bischofspalast aus dem Monat September, die auch 2 Celano 217 berührt. Dieser setzt aber hinzu: „paucos dies qui usque ad transitum restabant" (S. 255). Zwischen der Übersiedlung und dem Tode des Heiligen kann also keine allzu große Zeitspanne gelegen haben, denn in Portiunkula blieb er nur wenige Tage, vgl. 1 Celano 109: „in loco sibi valde desiderato paucis quievisset diebus" (S. 85). — An anderer Stelle erzählt Celano, daß Franz in derselben Woche gestorben sei, in der Jakoba von Settesoli in der Portiunkula angekommen sei (Tract. de mirac. 38, S. 287; vgl. Spec. minus 11, S. 37; Spec. majus 112, S. 287; Leg. Delorme 101, S. 60). Man wird also die „paucos dies" auf ungefähr acht bis zehn Tage ansetzen müssen und damit die Übersiedlung zum mindesten in die letzte volle Septemberwoche 1226, da in diesem Jahre der 4. Oktober ein Sonntag war (vgl. den Brief des Br. Elias an den Provinzialminister von Frankreich, Analekten, S. 91).

[12] Ubertin von Casale, Arbor vitae: „et dum intraret intra limina gloriosi jhesu in lecto mortis decumbans: in sanctissimo testamento prohibuit" (lib. V, cap. 3, col. 24), vgl. a. a. O. V, 5, 8; Responsio, S. 52; Declaratio, S. 166. Angelus Clarenus, Quarta tribulatio: „Transiens de hac vita ad Christum ipse sanctum suum condidit testamentum (ALKG II, 275); „in fine post regulam edidit testamentum" (a. a. O. 276). Diese beiden unmittelbar aufeinanderfolgenden Zitate zeigen, wie wenig man die Zeitbestimmungen der Schreiber pressen darf.

ließ der Heilige alle Brüder zusammenrufen, gab ihnen seine letzten Ermahnungen — wie sie im Testament enthalten sind — und, während sie um ihn herum waren, gab er den Auftrag, sein Testament niederzuschreiben[13]. An den Segen des Testamentes anknüpfend, berichtet Clarenus von einem Segen des Heiligen über alle Brüder. Anschließend erzählt er von einem Segen und dem Mandatum für den Brüder Bernhard. Dieser Segen ist aber nach dem übereinstimmenden Zeugnis der Specula nach der Ankunft der Jakoba von Settesoli in Portiunkula anzusetzen. Diese Überlieferungsreihe bringt also hinsichtlich der Zeitbestimmung dasselbe Ergebnis wie die vorige[14].

Damit darf man das einhellige Zeugnis der gesamten Tradition des ersten franziskanischen Jahrhunderts dahin deuten, daß Franz wirklich in seinen letzten Lebenstagen, als er schon in Portiunkula war, das endgültige Testament schriftlich fixieren ließ[15].

Man wende dagegen nicht ein, Franz sei in seinen letzten Lebenstagen zu schwach gewesen, ein solches Schriftstück zu diktieren. Zunächst ist es unzweifelhaft, daß die Frage seines Testamentes schon monatelang vorher überlegt und mit den Brüdern besprochen wurde. Das beweisen zur Genüge die beiden uns bekannten Vortestamente. Ferner steht außer allem Zweifel, daß Franz in den letzten Tagen zu Portiunkula noch manches Schreiben hat abfassen lassen. Erinnert sei nur an die Mandate für Klara und für Bruder Bernhard (vgl. S. 13f). Nicht anzuzweifeln ist auch die Tatsache, daß Franziskus in diesen Tagen einen Brief an die Jakoba von

---

[13] S. 69. — Da der Bericht in keiner Weise Widersprüche gegenüber der sonstigen Tradition aufweist, sich vielmehr sehr gut in die anderen Berichte einfügt, stehe ich nicht an, ihn auf echtes Tradionsgut zurückzuführen.

[14] Die Specula bringen keine Zeitangabe über das Entstehen des Testamentes. Sie schließen kompositionstechnisch an das Stichwort von der besonderen Speise der Jakoba, die nach Franzens Ansicht gut für Bruder Bernhard sei, sogleich den Bericht über Mandatum und Segen für diesen an (vgl. S. 110, Anm. 11). — In diesem Zusammenhang kann auch nochmals auf den schon besprochenen Bericht zurückgegriffen werden, den Clarenus dem Generalminister Johann von Parma in den Mund legt (vgl. S. 106). Johann habe ausgeführt: Was die Abschiedsworte und der Segen des Moses den Gläubigen des Alten Bundes, was die Abschiedsreden Jesu beim Abendmahl und seine letzten Worte am Kreuz den Gläubigen des Neuen Bundes, das müsse das Testament den Minderbrüdern sein, weil es in gleicher Lage entstanden sei (ALKG II, 275). — Ich muß allerdings zugeben, daß die Edition Ehrles a. a. O. nicht klar erkennen läßt, ob der angeführte Text noch Rede des Generals oder ob es sich um geistreiche Überlegungen handelt, die Clarenus an die Rede anschließt. Es bliebe dann auch noch die Prüfung der Echtheit dieser Rede.

[15] Als Zeuge des ersten franziskanischen Jahrhunderts ist auch Is_1 anzusehen, der im Incipit schreibt: „testamentum, quod fecit in morte sua" (vgl. S. 37).

Settesoli schreiben ließ[16]. Das „scribe sicut dico tibi", das sich in den Quellenberichten fast stereotyp findet, weist mit genügender Deutlichkeit darauf hin, daß Franziskus bis in die letzten Tage in Portiunkula einen des Schreibens kundigen Bruder um sich hatte.

Das Ergebnis, das sich so durch äußere Argumente als sicher ergibt, kann deshalb durch innere Gründe nicht erschüttert werden. Wenn Goetz in der angeführten Stelle eine Schwierigkeit darin erblickt, daß Franz sagt: „volo laborare", „volo obedire" u. ä., so sind diese Ausdrücke aus einer dem hl. Franziskus eigentümlichen Denkform entstanden. Man beachte, wie jedes dieser „volo" ein sehr präzeptives „Et alii fratres teneantur" nach sich zieht. Dasselbe kann man in dem Mandatum für Klara beobachten: „volo sequi" und als Folgerung: „Et rogo vos . . . ut vivatis"[17]; ebenso in der Epistola ad capitulum: „. . . promitto hec firmiter custodire . . . et hec fratribus qui mecum sunt, observanda tradam"[18]. Diese Ausdrucksweise ist ein Zeugnis für die ehrfürchtige Scheu, die Franziskus von anderen nichts fordern ließ, was er nicht selbst tat, und die ihn alle Forderungen erst an sich selber richten hieß und dann an die anderen[19]. Man darf deshalb diesen Ausspruch ebensowenig pressen wie etwa die Worte, die Celano aus der letzten Lebenszeit des Heiligen überliefert hat: „Brüder, laßt uns anfangen, dem Herrgott zu dienen, denn bislang haben wir in keiner Weise Fortschritte gemacht"[20].

Ferner meint Goetz (und mit ihm Boehmer), es läge keine Abschiedsstimmung über diesen Zeilen[21]. Diese Beobachtung besteht zu Recht. Was man im modernen Sinne unter Abschiedsstimmung versteht, sucht man in einem mittelalterlichen Schriftstück vergebens, zumal wenn es so kunstlos und einfältig geschrieben ist wie das Testament des hl. Franziskus.

Ein anderes Argument läßt sich dagegen hier überzeugend auswerten. Das Testament hat, rein äußerlich gesehen, eine anspruchs-

---

[16] Celano, Tr. de mir. 37, S. 286; andere Quellen vgl. S. 110, Anm. 11. — Die bei Wadding, Opuscula (Epistola XVII, S. 23) überlieferte Form wird allerdings als zweifelhaft abzulehnen sein; vgl. Goetz, Quellen, S. 56; Lemmens, Opuscula, S. 180.

[17] Analekten 35 f; Opuscula 76. Nach dem ausdrücklichen Zeugnis Klaras schrieb Franziskus dieses Mandatum „paulo ante obitum suum" (SLTO, S. 63): vgl. S. 13, Anm. 16.

[18] Analekten 61, Opuscula 106.

[19] Ein sehr treffendes Beispiel für diese Scheu des Heiligen berichtet 2 Celano 74, S. 175; vgl. auch Spec. minus 25, S. 57; Spec. majus 18, S. 36 f; Leg. Delorme 3, S. 2.

[20] 1 Celano 103, S. 80.

[21] Quellen, S. 16 bzw. Analekten XLI.

lose Form; es ist einfach aufgebaut; seine lateinische Diktion ist fehlerhaft und ungewöhnlich (vgl. S. 86 f). Goetz meint deshalb, gestützt auf diese Beobachtungen, daß im heutigen Text die „ungefeilte Niederschrift des gesprochenen Wortes vorzuliegen scheint“ [22]. Wenn man unter dieser Rücksicht das Testament mit den anderen großen Schriften des Heiligen vergleicht, fällt in der Tat sofort auf, daß keine von ihnen einen derart unbeholfenen Klang bewahrt hat wie gerade das Testament. Man muß darum sagen, daß keine so unüberarbeitet blieb wie das Testament. Seiner Art zu sprechen nach steht das Testament durchaus in der Linie der kleinen Schriften, die an einen bestimmten Adressaten gerichtet waren, oder Autographen des Heiligen sind [23]. Deshalb kann man behaupten, das Testament hat mehr als die großen Schriften des Heiligen seine ihm eigentümliche Sprache aufbewahrt, während die übrigen Opuscula, die für die Öffentlichkeit bestimmt waren, von solchen Brüdern überarbeitet und gefeilt wurden, die der lateinischen Sprache mehr kundig waren [24]. Wäre nicht der Tod des Heiligen dazwischengetreten, hätte aller Voraussicht nach ein diesbezüglicher Auftrag auch zur Überarbeitung des Testamentes geführt. Seine Abfassung muß also unmittelbar vor dem Tode des Heiligen liegen [25].

---

[22] Quellen, S. 14.

[23] Eßer, Die älteste Handschrift, S. 138 ff.

[24] Aus diesem Grunde macht sich der Verbesserungsprozeß der lateinischen Diktion des Heiligen gerade im Testament so stark bemerkbar (vgl. S. 86!). — Wegen der Diktionsverschiedenheit zwischen dem Testament und gewissen kleineren Schriften des Heiligen einerseits und den großen, für eine weitere Öffentlichkeit bestimmten Schriften andererseits, die sich in ihrer Auffälligkeit nicht anders erklären läßt, als daß man annimmt, daß an den letzteren sprachkundige Brüder mitgearbeitet haben, möchte ich an dem oben skizzierten Befund festhalten, obwohl das ausdrückliche Zeugnis des Celano dagegenzustehen scheint. Er schreibt einmal: Franz habe es nicht geduldet, daß an dem von ihm Geschriebenen auch nur eine Silbe ausradiert worden sei, selbst wenn sie überflüssig oder falsch gewesen sei (1 Celano 82, S. 61). — Der Bericht des Celano ist zunächst einmal ganz allgemein gehalten („non patiebatur“); er spricht ferner von gelegentlichen Briefen („litteras aliquas“). Man braucht darum wohl diesem Bericht keine Allgemeingültigkeit im Leben des Heiligen zuzusprechen, als ob hier eine prinzipielle Grundeinstellung dargestellt werde. Es kann sich auch um eine Episode handeln, die sich wegen ihres verwunderlichen Charakters („non minus est admirandum“) dem Gedächtnis der Brüder besonders eingeprägt hat. Wer aber z. B. den kleinen Brief an Br. Leo mit dem Testament und das Testament etwa mit dem Brief an das Kapitel vergleicht, merkt den Unterschied so deutlich, daß unsere Erklärung einsichtig wird.

[25] Das Testament wurde beim Diktat sofort schriftlich fixiert. Es ist also keine nachträgliche Niederschrift der Abschiedsworte des Heiligen. Das wird deutlich aus n. 12: „Et semper habeant hoc scriptum secum juxta regulam“ (vgl. S. 102), also ein Schriftstück gleich der Regel.

Der dargelegte Sachverhalt rechtfertigt sich noch mehr, wenn man bedenkt, daß das Testament außer dem Zitat in n. 7: „sicut advenae et peregrini" (vgl. 1 Petr. 2, 11) kein wörtliches Schriftzitat enthält. Das genannte steht aber im sechsten Regelkapitel und stellte sich somit fast von selber ein[26]. In den anderen großen Schriften des Heiligen findet sich eine z. T. stattliche Anzahl von Schriftzitaten[27]. Wie erklärt sich dieser auffallende Unterschied zwischen dem Testament und den anderen großen Schriften, etwa den Regeln, den Briefen an alle Gläubigen, an das Kapitel, den Admonitiones? — Wir wissen aus der Chronik des Jordan von Yano, daß Franziskus seiner Zeit dem schriftkundigen Bruder Caesar von Speyer den Auftrag gab, die Regel, die er selbst mit einfachen Worten geschrieben hatte, mit Stellen aus der Heiligen Schrift zu schmücken[28]. Bei der Vorliebe des hl. Franziskus für

[26] In Testament n. 3 c findet sich ein Anklang an Jo 6, 64: „Verba . . . spiritus et vita sunt." Ein Franziskus geläufiges Wort (vgl. Reg. n. bull. cap. 22; Ep. ad fidel. Prol. und 12).

[27] Lampen, De textibus s. Scripturae, S. 443 ff.

[28] „Et videns beatus Franciscus fratrem Caesarium sacris litteris eruditum ipsi commisit, ut regulam, quam ipse verbis simplicibus conceperat, verbis Evangelii adornaret" (n. 15, S. 15). — Um die Deutung dieser Stelle ist eine lebhafte Kontroverse entstanden. Es geht dabei um die Frage, ob und inwieweit Franz die Hl. Schrift selbst gekannt hat. Schon Hase (Franz v. A., S. 85) äußert sich dahin, daß Franziskus die Bibelsprüche zunächst mehr aus dem Kult als durch Studium gelernt habe; mit der Zeit habe er durch Studium seine Kenntnis verbessert. Mandič dagegen vertritt die Ansicht, Franz habe es nicht nötig gehabt, daß Caesar ihm die Schriftstellen angebe, sondern dessen Aufgabe habe lediglich darin bestanden, daß er die Sätze des Heiligen nach dem genauen Wortlaut des Evangeliums verbesserte; eine Aufgabe, für die er als „scholaris Parisiensis" denkbar geeignet gewesen sei (De protoregula, S 72, Anm. 1). Ganz anders faßt Styra die Aufgabe Caesars auf: Franziskus habe ihm die wichtige Aufgabe gegeben, die entstellte Regel zu reevangelisieren. Der Ausdruck „verbis evangelicis adornaret", den Jordan hier präge, gäbe diese Aufgabe nur äußerlich wieder. Es sei eben so gewesen, daß Franziskus nicht so schriftkundig war, um alle die Evangelienstellen, „die das Formans seiner Intentionen waren und in confuso ihm vorschwebten, im einzelnen zu belegen, weshalb er diese Tätigkeit einem anderen übertrug (Franz und das Evangelium, S. 68 f). — Lampen möchte die Schriftkenntnis des Heiligen durch den jordanischen Bericht auch nicht allzu sehr eingeschränkt wissen, da neben der Regula non bullata auch die anderen Opuscula zahlreiche Zitate aus der Hl. Schrift aufweisen. Deshalb sucht er an Hand bestimmter Kriterien aus der Regula non bullata die „caesarianischen" Schrifttexte ausfindig zu machen (a. a. O. 444 f). — Allen diesen Deutungen gegenüber mag zugestanden sein, daß Franz eine gewisse Kenntnis der Schrift hatte. Aber der Text bei Jordan ist zu eindeutig. Danach muß man annehmen, daß Caesar tatsächlich die Aufgabe hatte, die Forderungen der Regel mit Stellen aus der Schrift zu belegen, und damit die Regel, die mit einfachen Worten zusammengestellt war, „auszuschmücken". Was für die Regula non bullata gilt, kann man auch für die anderen an Schriftzitaten so reichen Schriften annehmen; vgl. Boehmer, Analekten, S. VI.

Zitate aus der Schrift, wäre es dem Testament gleich den anderen Schriften ergangen, hätte Franz noch Zeit gefunden, diese „Ausschmückung“ anzuordnen und durchführen zu lassen. Da er diese offensichtlich nicht mehr fand, blieb das Testament erhalten, wie es aus Franzens Mund hervorgegangen war[29]. Damit weist auch dieses Argument darauf hin, die Abfassung des endgültigen Testamentes in den letzten Lebenstagen des Heiligen anzusetzen.

Das Ergebnis dieses Kapitels ist also folgendes: Äußere und innere Gründe verlangen mit überzeugender Eindeutigkeit, daß man die Abfassung des Testamentes in die letzten Lebenstage des Heiligen verlege, als er schon in Portiunkula war. Jedenfalls steht die Entstehung des Testamentes in engem Zusammenhang mit dem Tode des Heiligen.

Damit ist aber ein erstes, sehr bedeutsames Kriterium gefunden, die Bedeutung des Testamentes richtig einzuschätzen: Es ist keine schon lange vor seinem Tode verfaßte, wohldurchdachte Kundgebung seiner Ideale, sondern es ist schlicht und einfach eine „ultima voluntas“, eine letzte Ermahnung und Ermunterung, eine letzte Kundgabe seines Wollens, ein geistliches Testament, das Franziskus angesichts seines nahen Todes für seine Brüder geschrieben hat.

3. Kapitel: Die Entstehungsweise des Testamentes

Nachdem der Zeitpunkt des Entstehens für das Testament ermittelt wurde, soll in diesem Kapitel der Art und Weise, wie es entstanden ist, eine besondere Untersuchung gewidmet werden. Diese Frage läßt sich naturgemäß nach zwei Gesichtspunkten aufteilen: Wie kam es zur Niederschrift und wie ging sie vor sich?

[29] Wenn Lampen (a. a. O., S. 444) das Fehlen der Schriftzitate im Testament daraus zu erklären sucht, daß er annimmt, das Testament sei ein mehr spontanes Schriftstück gegenüber den anderen Schriften und deshalb ohne Anwendung eines Buches geschrieben, so würde auch diese Annahme genügen, die Richtigkeit unserer These zu stützen. Es konnte aber schon darauf hingewiesen werden, daß z. B. Testament n. 7 sicher in längeren Auseinandersetzungen mit den Brüdern vorbesprochen war. Der Ausdruck „spontan“ trifft sicher den Kern der Sache, soweit das Testament als Ganzes in Frage kommt, ist aber für einzelne Stücke mit Vorsicht zu gebrauchen (für n. 7 sicher und, wie sich zeigen wird, vielleicht auch für n. 8 und n. 3 b). Dazu sei noch bemerkt: Wenn nun das einzige Schriftzitat des Testamentes in einer dieser vorbesprochenen und mit den Brüdern vorbereiteten Stelle zu finden ist, so gibt das zum mindesten zu denken und läßt uns einen wichtigen Blick in die Entstehungsweise der Opuscula tun. Jedenfalls wird durch diesen Befund unsere Behauptung überzeugend gestützt.

und: Was veranlaßte Franziskus überhaupt, ein derartiges Schriftstück abzufassen? Schon diese beiden Fragen zeigen, daß ihre Beantwortung für die Bedeutung des Testamentes von großer Wichtigkeit ist.

1. Die formale Entstehung des Testamentes

Die Frage nach der formalen Entstehungsweise des Testamentes ist in der modernen Franziskusforschung lebhaft diskutiert worden. Die traditionelle Ansicht der Ordenshistoriographie, wie Wadding sie zusammenfaßte, wurde schon mitgeteilt (vgl. S. 107 f). An dieser von Wadding überlieferten Darstellung hat Sabatier im allgemeinen noch festgehalten[1]; später hat er sich ergänzend dahin ausgesprochen, daß das Testament zwar vorher lange meditiert gewesen sei, aber doch zu einem ganz bestimmten Zeitpunkt schriftlich niedergelegt wurde, so daß es durchaus als eine „aktuelle Improvisation" angesehen werden dürfte[2]. Loofs meint, die Darstellung Waddings (und Sabatiers) habe manches für sich. Sie ließe sich aber im einzelnen nicht nachprüfen, da die älteren Biographen des heiligen Franziskus nichts über die Entstehung des Testamentes berichteten. Man müsse sich mit der allgemeinen Feststellung begnügen, daß es gegen Ende seines Lebens von Franz verfaßt sei[3]. Goetz sieht auf Grund der ungefeilten Diktion und auf Grund der losen Aneinanderreihung der Gedanken im heute vorliegenden Text des Testamentes die unmittelbare Niederschrift des gesprochenen Wortes. „Wie Franz die Gedanken im Augenblick aussprach, sind sie aufgezeichnet worden"[4]. Gegen ihn und Sabatier wendet sich Kybal[5]. Nach seiner Ansicht ist das Testament mehr als eine Improvisation. Es enthalte ein großes, allerdings konkretes und aus Lebenserinnerungen, Erfahrungen und starkem Willen erwachsenes Programm. Die Frage nach seiner formellen Entstehung sei schwer zu entscheiden. Er will aus der Lebhaftigkeit der Erinnerungen und der Intensität der Fragen, die den Sterbenden beschäftigen, eine allmähliche Abfassung Stück für Stück erschließen. Von einer sorgfältigeren Analyse, die er allerdings selbst nicht durchführt, erwartet er die Feststellung, „daß das Testament inhaltlich und formell eine Kooperation des Franz und seiner treuesten Gefährten, besonders des Bruders Leo, in dem Sinne darstellt, daß beim Diktat die Worte des Testierenden durch gemeinsame Arbeit stilisiert wurden, wobei der statutenartige Charakter des ganzen

---

[1] Vie, 384—399.
[2] OCH II (Fasc. X) 152.
[3] Testament 639.
[4] Quellen 14.
[5] Testament 321 f.

Schriftstückes berücksichtigt wurde". Jedenfalls hält er es für ausgeschlossen, daß es sich um eine schnelle, gleich „ins Reine" eingetragene Improvisation handelt.

Es ist zunächst eine Vorfrage zu klären: Wie kommt Franz auf den Gedanken, ein derartiges Schriftstück als sein Testament zu verfassen? Von wem geht der Gedanke zu einem derartigen Dokument überhaupt aus? In den Berichten der Quellen taucht die Frage eines Testamentes zum erstenmal auf, da sie von dem Vortestament von Siena erzählen. Damals ging aber, und darauf muß mit allem Nachdruck hingewiesen werden, die Aufforderung dazu von den Brüdern aus, die um Franz herum waren. Da Franz nach einem Blutsturz dem Tode nahe schien, traten sie an ihn heran mit der Bitte um seinen Segen und um ein „aliquod memoriale, ad quod recurramus post mortem tuam" (vgl. S. 10, Anm. 7). Franz gab dem Drängen der Brüder nach[6] und ließ eine kurze Ermahnung niederschreiben. In den folgenden Monaten wurde dann der Gedanke an ein Testament als letzte Kundgabe seines Wollens in seiner Umgebung immer wieder erörtert und gewann in einer der von Siena ähnlichen Situation konkretere Gestalt. Leider ist der kurze Bericht über dieses Vortestament von Assisi die einzige Nachricht, die uns über diese Vorgänge sichere Kunde gibt[7]. Hier war aber die Lage schon so, daß durchaus nicht mehr nur die Getreuen — wie Kybal meint — an diesem Schriftstück interessiert waren. Auch andere Brüder hatten erfahren, daß ein solches Dokument im Werden sei bzw. in einem Entwurf schon vorliege. Sie versuchten nun ihrerseits, Einfluß auf die Gestaltung des Schriftstückes zu bekommen, dessen Erscheinen schon so fest geplant war, daß sie es nicht mehr verhindern konnten.

Daß also Franziskus nicht urplötzlich auf den Gedanken kam, ein Testament zu hinterlassen, sondern einen ihm von einigen Brüdern vorgelegten Plan aufgriff, ist damit unbedingt sicher. Daß

---

[6] Bislang hatte Franz solchem Drängen der Brüder widerstanden; die Regel sollte ihnen genügen. Vgl. Spec. minus 40, S. 79; Spec. majus 81, S. 159; Legenda Delorme 87, S. 50.

[7] Vielleicht läßt sich in diesem Zusammenhang folgende Beobachtung auswerten: Das Spec. min. schiebt zwischen die Berichte, die beginnen: „cum in palatio episcopatus Assisii beatus Franciscus jaceret valde infirmus" (Kap. 4—5, 8—9) Berichte ein, die geeignet sind, Licht zu werfen auf die Umstände, unter denen das Testament geworden ist: Kap. 6 zu Ts n. 1; Kap. 7 zu Ts n. 5. Ebenso folgen solche Berichte zwischen den Erzählungen über Jacoba Settesoli (Kap. 11 u. 17). Ob sich in dieser Technik des Kompilators nicht die Absicht ausdrückt, durch die Komposition das Entstehen des Testamentes in das rechte Licht zu rücken? Solche lebendige Traditionen im Kreise der Brüder werden sich nicht einfach leugnen lassen.

seine innere Verfassung in dieser Zeit einem solchen Plan zugetan war, haben wir schon erfahren (vgl. S. 106). Den Plan, ein Testament zu schreiben, trug er also ein halbes Jahr mit sich. Er hat ihn mit seinen Brüdern erörtert und diesen, wie wir für n. 7 sicher wissen, auf die inhaltliche und formelle Fassung einzelner Stücke entscheidenden Einfluß gelassen. Wenn man aber die erhaltenen Nachrichten über die drei Testamente sorgfältig miteinander vergleicht, kommt man zu der Überzeugung, daß es sich jedesmal um eine neue Formulierung seiner Gedanken handelt, bei denen er den voraufgegangenen Besprechungen Rechnung trägt.

Wie kam es nun zur Niederschrift des Testamentes? Das Testament wurde sicher während des Diktates von einem Bruder aufgeschrieben. Das beweisen eindeutig die Ausdrücke in n. 12: „In istis verbis non addere vel minuere." Mit der Formel „ista verba" weist Franz auf das niedergeschriebene Wort hin, von dem er dann sagt: „Et semper hoc scriptum habeant secum juxta regulam." Von ihm sagt er, daß es gleich der Regel vorgelesen werden soll: „legant et ista verba". Man wird sich also die äußere Situation der Entstehung des Testamentes durchaus so vorstellen dürfen, daß Franz einen des Schreibens kundigen Bruder beauftragte: „Scribe, sicut dico tibi!", wie es für das Vortestament von Siena überliefert ist.

Es wäre nun noch die Frage zu klären, ob Franz das Testament in lateinischer Sprache diktiert hat oder in der damaligen Vulgärsprache. Ich glaube angesichts der wenig umfangreichen lateinischen Sprachkenntnisse des Heiligen kaum, daß man an ein unmittelbares lateinisches Diktat denken kann. Franz hat allem Anschein nach das Testament in der Vulgärsprache diktiert, und der schreibende Bruder hat es bei der Niederschrift — und deshalb sehr flüchtig — übersetzt. Nur so erklären sich Formen wie: „dedit mihi de fratribus", „laborent de laboritio" u. a. Die Präposition „de" soll doch in diesen Formen das bezeichnen, was man in den modernen romanischen Sprachen durch den Teilungsartikel zum Ausdruck bringt (etwa im Französischen: „Quand le Seigneur m'eut donné des Frères"). Ähnliches gilt für manche der im ersten Teil besprochenen Formen (vgl. S. 86ff), auf die nur verwiesen sei.

Man geht also nicht fehl, wenn man annimmt: Der Plan des Testamentes stammt nicht von Franz, sondern von den ihn umgebenden Brüdern. Er wurde lange Zeit vorher von Franz und den Brüdern besprochen, aber kurz vor seinem Tode erst endgültig verwirklicht. Bei dieser endgültigen Abfassung hat Franz zwar auf die vorausgegangenen Besprechungen Rücksicht genommen, im großen ganzen ist aber die heutige Form des Testamentes ihrem Gedankengang nach und in ihrer sprachlichen Formulierung so erhalten, wie

sie im Augenblick der endgültigen Fassung von Franz geschaffen wurde. Sie wurde während des Diktates von einem Bruder übersetzt und niedergeschrieben.

2. *Die innere Veranlassung des Testamentes*

Eine objektive Wertung des Testamentes wird nur dann möglich sein, wenn man die inneren Momente berücksichtigt, die sein Werden beeinflußt haben. Es muß also die innere Situation möglichst klar gezeichnet werden, die sein Entstehen veranlaßte.

Diese Situation ist aber die: Franziskus ist zu dieser Zeit, streng juristisch genommen, nicht mehr der Führer der Gemeinschaft, die sich um seine Person gebildet hat. Er hat offiziell das Amt des Generalministers in die Hände eines anderen gelegt, dem er selbst und alle Brüder gehorchen sollen: „Von da an lebte er als Untergebener bis zu seinem Tode und war demütiger als alle anderen", schreibt Celano[8]. Um diese Rechtslage weiß Franziskus (n. 9). Für seine Person hat er sich auf das geistliche Führeramt beschränkt, das ihn, den Gründer des Ordens, nach wie vor eine geistige Autorität für die Brüder sein läßt, wenn er auch äußerlich nicht mehr in die Leitung des Ordens eingreifen kann und will[9]. Durch Wort und Beispiel will er die Brüder zu dem führen, was sie dem Geiste des Ordens nach sein sollen. Daß er es durch sein Beispiel getan, dafür legen die Berichte der alten Legenden sowohl wie auch später die der Specula beredtes Zeugnis ab. Daß er durch sein Wort die Brüder zu leiten suchte, dafür zeugen seine Briefe an das Kapitel, an alle Kustoden des Ordens, an alle Kleriker des Ordens, und nicht zuletzt das Testament. Schon die ersten Brüder sahen das Testament als aus diesem geistigen Amt ihres Vaters erwachsen an. Das zeigt sich deutlich in der Komposition der Kapitel 13 und 14 des Opusculum: „Intentio regulae". An das Kapitel 13 über das oben erwähnte Officium spirituale schließt sich Kapitel 14 mit den Worten an: „Unde tunc beatus Franciscus fecit scribi ...". Das Testament ist also nicht auf Grund einer kanonischen Rechtsgewalt des hl. Franziskus über seine Brüder, sondern aus einem inneren Verantwortungsbewußtsein für sie entstanden.

Warum steigert sich aber dieses Verantwortungsbewußtsein des Heiligen gerade in den letzten Monaten seines Lebens so stark?[10]

[8] 2 Celano 143, S. 213. Ähnlich 151, S. 218.

[9] „Meum officium est spirituale, videlicet praelatio super fratres, quare debeo dominari vitiis et ea emendare." Intentio Regulae 13, S. 97. — Vgl. Spec. maj. 71, S. 139; Legenda Delorme 76, S. 43 f.

[10] Es ist auffallend, daß er gerade die wichtigsten Dokumente seines „Officium spirituale" in den letzten Monaten seines Lebens verfaßt hat.

Zunächst muß man zu dieser Frage folgendes grundsätzlich bemerken: Franz verstand zu dieser Zeit nicht mehr die Entwicklung, welche die von seinem Idealismus ausgegangene Bewegung nahm. Er verkannte oder er übersah Tatsachen, die für jeden Organismus — und seine Brüderschaft war doch ein sehr lebendiger Organismus — lebensnotwendig sind. Franz war eine Dichternatur. Er hatte für den blühenden Frühling mit seinem knospenden Leben mehr Sinn und Verständnis, als für die schwere Last eines Sommers oder gar Herbstes. Das mag ein Vergleich sein, aber er läßt sich rechtfertigen [11]. Die herrliche Frühzeit der Brüderschaft, als die wenigen Brüder seiner persönlichen Leitung und Führung sich ganz anheimgaben und in der Verwirklichung seiner Ideale wetteiferten, hatte stets seine ungeteilte Liebe. Aber wie ein Kind, möchte man fast sagen, steht er erschrocken und erstaunt der Bewegung gegenüber, die er entfacht, deren lebendige Entwicklung er aber nicht zu leiten vermochte, weil ihm die Qualitäten zum Führer und Organisator einer solch ungeheuren Bewegung nicht zu eigen waren [12]. Vielleicht ist das die Tragik in seinem Leben überhaupt, daß er es nicht einzusehen vermochte, wie wenig sich eine Lebensweise, die seiner individuellen, fest in sich gegründeten Anlage entsprach, ihrer ganzen Reinheit nach in andere verpflanzen ließ, noch viel weniger in dieser so ganz persönlichen Ausprägung Gemeingut und Lebensprinzip eines ganzen Ordens werden konnte. Es fehlte ihm das Verständnis und vielleicht auch das Vermögen, seine Ideale für eine nicht mehr durch ihn selbst persönlich erfaßbare große Gemeinschaft fruchtbar zu machen. (Man denke nur an den inneren Kampf, den es ihm kostete, bis er sich bereit fand, eine umfangreiche Regel zu schreiben.) So mußte er fast notwendig aller Entwicklung, die planmäßig das Ziel verfolgte, die dadurch entstandenen Spannungen zu überbrücken, verständnislos gegenüberstehen, ja, sie als ihm feindlich gesinnt ansehen. Daß ihn dann schließlich diese Bestrebungen der vorwärts drängenden Kräfte überwanden und sich durchsetzten, erhöhte diese Tragik seiner letzten Lebensjahre um ein Beträchtliches [13].

Hinzu kommt noch, daß er gerade in den letzten Lebensjahren mehr unter dem bestimmenden Einfluß solcher Brüder stand, die, ebenso ideal gesinnt wie er, auch ebenso blind waren für jene not-

---

[11] Vgl. 2 Celano 143, S. 212.

[12] Vielleicht hat er selbst darum gewußt. „Propter infirmitates, quas tu nosti, dulcissime Domine“, verzichtet er auf das Generalat. Ob man nach den voraufgegangenen Ereignissen nur an leibliche Krankheiten und Schwächen denken muß? — Vgl. 2 Celano a. a. O. — Goetz, Ideale 149.

[13] Goetz, Religiosität 161 f.

wendige Entwicklung des Ordens; die jetzt schon, wie auch später immer wieder, den Versuch machten, die weltweite Entwicklung des Ordens in Rivo-Torto-Verhältnisse zurückzuschrauben. Es blieb das Verhängnis der franziskanischen Brüderschaft, daß ihr in dieser entscheidenden Zeit der Führer von den Qualitäten des hl. Bonaventura fehlte, der es vermocht hätte, den Idealismus und die Geistigkeit des hl. Franziskus in Formen zu leiten, die auch für eine große Menge von Brüdern Lebensform hätten sein können. — Das also muß zu der gestellten Frage grundsätzlich gesagt werden.

Aber ebenso muß zugestanden werden, daß Franziskus tatsächlich Sorge haben mußte um die Verwirklichung seiner Ideale in der Brüderschaft. Waren doch unter seinen Brüdern nicht nur solche, die eine wesensgemäße Entwicklung des Ordens förderten, wie etwa später Antonius von Padua und Bonaventura und mit ihnen manche der Ministri, die dann durch die noch spätere Specula-Literatur so in Verruf kommen sollten. Es gab auch andere, welche die Ideale der franziskanischen Bewegung aufgeben wollten, um für andere Ideale im Orden Raum zu schaffen. Solche fanden sich auch unter den Führern des Ordens, den Ministern[14]. Um von derartigen Bestrebungen den rechten Begriff zu bekommen, braucht man nicht die Literatur der Spiritualenkämpfe zu befragen, wie sie in den Schriften des Clarenus und Ubertin oder in den Specula ihren treffenden Niederschlag gefunden hat. Man findet Spuren davon — wenn auch feiner gezeichnet — in den Viten des Celano und den Werkchen des Bruders Leo[15]. Wie bei allen derartigen Bewegungen, die große Massen erfassen, begann auch bei manchen Brüdern des Ordens die erste Freude an den Idealen des hl. Franziskus zu schwinden. Franz mußte es bedauern, daß „so vieles von den ersten Taten fallen gelassen wurde, daß die Einfachheit des Lebens durch ein Sinnen und Trachten nach Neuem zerstört wurde“[16]. Am meisten schmerzte es ihn, daß man die Regel nicht halten wollte, in der er nach Gottes Willen und Eingebung seinen Idealen Ausdruck verliehen (vgl. S. 117, Anm. 6). Um die Beobachtung der Regel müht er sich deshalb immerfort. Ihr dienen seine Schriften. Ihr soll auch das Testament dienen (vgl. n. 11).

Unter all diesen Bestrebungen, die Franziskus vielleicht mehr ahnte als klar erfaßte, hat er sehr gelitten. Das ist bei seiner feinfühlenden Art nur zu sehr verständlich. Zu diesen inneren Leiden,

---

[14] Intentio regulae 16, S. 98 f.

[15] 1 Celano 104, S. 80 f; 2 Celano 188, S. 237 f; Intentio regulae 15—16, S. 98 f.

[16] 1 Celano a. a. O.

deren ganze Tragik gerade seine letzten Lebensjahre umdüsterten, kamen noch seine schweren körperlichen Leiden hinzu, die schließlich seine Kraft in den besten Mannesjahren aufzehrten. In seinem letzten Lebensjahr sind seine inneren und äußeren Kräfte in der Tat den stärksten Belastungsproben ausgesetzt. Wenn sich darum in dieser Zeit und — wie noch zu zeigen sein wird — besonders in seinem Testament ein starker Stimmungswechsel, eine gewisse Unausgeglichenheit der Gedanken zeigt, dann wird das von hier aus zu verstehen sein; ebenso wenn sich Franz in dieser Lage dem Einfluß seiner „Getreuen" mehr öffnet, als es der planvollen Entwicklung und Leitung des gesamten Ordens zuträglich war. Die sorgfältige Berücksichtigung dieses psychologischen Hintergrundes bei der Bewertung des Testamentes ist also unumgänglich notwendig. Man kann van den Borne nur zustimmen, wenn er aus diesen Überlegungen heraus einen gewichtigen Vorstoß gegen die einseitige Bewertung des Testamentes in der modernen Franziskusforschung seit Sabatier macht (vgl. S. 7 f). Man wird immer die Aussagen des Testamentes mit denen der anderen Schriften und mit den Berichten der alten Legenden zusammenhalten müssen, um einer bestimmten Sachlage in der Franziskusfrage gerecht zu werden.

Fassen wir diese psychologischen Momente, die Franz zur Abfassung des Testamentes drängten und die bei der Abfassung desselben vor seiner Seele standen, um ihrer Wichtigkeit willen nun noch einmal zusammen: Franz steht der Entwicklung des Ordens in gewissem Sinne fremd gegenüber, er versteht sie in ihrem berechtigten Anliegen nicht so, wie es dem Ganzen der Gemeinschaft von Nutzen hätte sein können. Er versteht sie noch weniger, weil allzu idealistische, wirklichkeitsfremde Brüder in diesen letzten Jahren einen entscheidenden Einfluß auf ihn gewinnen. Sie drängt ihn zu entschiedener Abwehr, weil auch Kräfte dabei am Werke sind, die er mit Recht als zerstörend für sein Ideal empfindet. Diese Abwehr führt ihn zu oft radikalen Mitteln, die den Orden nur in Zwiespalt, statt zur harmonischen Zusammenfassung aller Kräfte führen; im Falle des Testamentes steht er unter dem Einfluß der genannten Brüder, die für die Zukunft den „Fortschrittlichen" oder den „adversarii" gegenüber ein entscheidendes Dokument in der Hand haben wollen („ad quod recurramus post mortem tuam", vgl. S. 117). — Das alles steigert sein Verantwortungsbewußtsein, das sich im Testament einen letzten Ausdruck geschaffen hat.

4. Kapitel: Der gedankliche Aufbau des Testamentes

Die Ergebnisse des vorigen Kapitels ermöglichen es, nunmehr der schwierigen Frage nach dem Aufbau des Testamentes näherzutreten. Auch sie ist von der neueren Forschung öfter gestellt und sehr verschieden beantwortet worden.

Goetz nimmt an, daß im Testament eine Reihe von Gedanken lose nebeneinander gesetzt seien. Er zieht gerade aus dieser Tatsache einen wichtigen Schluß für die Echtheit und Ursprünglichkeit des Testamentes: „Diese Anordnung des Testamentes ist vergleichbar mit seiner Sprache: wie Franz die Gedanken aussprach, sind sie aufgezeichnet worden. Auch hier darf man behaupten, daß eine spätere Fälschung bestimmter angeordnet haben würde“ [1].

Eine großangelegte Gliederung des Testamentes versucht der englische Kapuziner P. Cuthbert. Nach ihm betete Franz in seinem Testament „in verhaltenen Worten voll Glut und Glaube sein ‚Credo‘, sein Vermächtnis“. P. Cuthbert teilt das Testament in fünf Abschnitte: 1. Sein Glaube: an den Aussätzigendienst, an die Kirchen, an die Priester (n. 1—3: „sicut meos dominos“); 2. Seine Ehrfurcht: vor den Priestern, vor dem Altarssakrament, vor Heiligen Namen, vor Theologen (das übrige von n. 3); 3. Sein Vertrauen: in die Regel, in Gebet und Arbeit, in den Tisch des Herrn, in den Geist des Friedens, in die Vorsehung (n. 4—8); 4. Sein Wille: zum Gehorsam, zum katholischen Geist, zu Testament und Regel (n. 9—12); 5. Sein Segen (n. 13). Hier werden offensichtlich Gedanken und Absichten in das Testament hineingetragen, die sich aus seinem Text nicht herauslesen lassen. Bei jeder näheren Prüfung will diese Gliederung nicht passen; ganz eindeutig ist das bei n. 1, wo kein Wort etwas von einem Akt des Glaubens verrät, sondern sehr schlicht und einfach der Hergang von Franzens Bekehrung erzählt wird. Noch mehr offenbart sich diese Willkür bei n. 5 und 6, wo aus dem Gebot zur Handarbeit und dem einfachen Bericht über den Friedensgruß ein Akt des Vertrauens gemacht wird. Das gleiche gilt für die doch sehr präzeptiv gehaltenen Abschnitte 7 und 8. Es geht wohl nicht an, eine einfache Darlegung geschichtlicher Tatsachen und religiöser Forderungen zu „einem Glaubensbekenntnis und einer heroischen Lebensbeichte“ zu machen, die Franz angesichts des Todes abgelegt habe [2]. Bei aller Liebe zum hl. Franziskus und seinem Werk entspricht ein solcher Versuch dem wirklichen Sachverhalt keineswegs.

---

[1] Quellen, S. 14.

[2] Cuthbert-Widlöcher, Franz von Assisi, 380—384.

Einen anderen Weg geht Autbert Stroick[3]. Er will die im Testament selbst so stark betonte Einheit von Regel und Testament (vgl. n. 11) auch durch die Gliederung gesichert wissen. Deshalb legt er dem Corpus des Testamentes, beginnend mit n. 4, den Gedankengang der Regula bullata zugrunde, so daß die einzelnen Gedanken des Testamentes auf die jeweiligen Regelkapitel in dieser Reihenfolge Bezug nähmen: 1, 2, 3, 5, 6 (mit Einschluß des vierten Regelkapitels, mit dem es gedanklich zusammengehöre), 8, 10, 12 (zweiter Teil). Auf die Regelkapitel 7, 9, 11 und 12 (erster Teil) würde im Testament kein Bezug genommen. Diese Auffasung hat sicher einen richtigen Kern; denn daß Franz bei der Abfassung des Testamentes an die Regel gedacht hat, und zwar an die Regula bullata, ist ohne allen Zweifel (vgl. n. 11 und 12: vorgelesen wurde sicher nur die Regula bullata!). Entgegen der Ansicht Sabatiers und seiner Nachfolger muß man daran festhalten, daß Franz in der Regula bullata bis zuletzt den Ausdruck und die Form seines eigenen Lebens und des Lebens der Minderbrüder überhaupt gesehen hat. Das bezeugen selbst die Gewährsmänner Sabatiers, wie Clarenus, Ubertin und die Kompilatoren der Specula, die, wenn sie Testament und Regel zusammen nennen, immer die Regula bullata unter dieser Regel verstehen. Ob allerdings Franz, bewußt oder unbewußt, die Gedankenfolge der Regel dem Gedankengang des Testamentes zugrunde gelegt hat, muß als fraglich dahingestellt bleiben. Es wäre immerhin verwunderlich, daß dann im Testament einige der Hauptanliegen des Heiligen nicht zur Sprache kämen: das apostolische Predigen, von Anfang an ein integrierender Bestandteil der franziskanischen Bewegung, das aber gerade in den dann vom Testament nicht berührten Kapiteln 9 und 12 der Regula bullata seinen endgültigen Ausdruck gefunden hat; ferner das Geldverbot (Reg. bull. Kap. 4), das nach Ausweis aller Legenden, von Celano angefangen bis zu den Specula, eines der Hauptanliegen Franzens gewesen ist. Man fragt sich deshalb mit Recht, wenn Franziskus bei der Abfassung des Testamentes den Gedankengang der Regel vor Augen gehabt hätte, sollte er diese für ihn so wesentlichen Punkte im Testament übergangen haben? Daß das Geldverbot in n. 7 des Testamentes mitberührt sei, will in Anbetracht dieser Tatsachen nicht recht einleuchten. Diese Überlegungen machen

[3] In einem unveröffentlicht gebliebenen Manuskript, das seinen Vorlesungen über Franziskus an der Ordenshochschule zu M.-Gladbach im W.-S. 1937/38 zugrunde lag, hat er diese Gedanken niedergelegt. — Leider hat sich bei dieser Untersuchung die von P. A. Stroick erwartete Bestätigung seiner Ansicht nicht ergeben.

Stroicks Einteilung befremdlich und lassen sie als zu gewollt empfinden.

Allen diesen und ähnlichen Versuchen gegenüber möchte ich daran festhalten, daß dem Testament keine eigentliche gedankliche Gliederung zugrunde liegt, daß in ihm aber auch nicht eine zufällige Aneinanderreihung einzelner Gedanken zu sehen ist. Um das einsichtig zu machen, soll der Text des Testamentes seiner formalen Gestalt nach einer besonderen Analyse unterzogen werden. Es soll bei dieser Analyse festzustellen versucht werden, wie Franziskus beim Diktat des Testamentes gedacht hat.

Das Testament beginnt mit einem historischen Rückblick: Franz erzählt in schlichten Worten, wie seine Bekehrung verlaufen ist. Er erzählt bis zu dem Zeitpunkt, da er die Welt verließ. „Exivi de seculo“, das denkt der „idiota“ Franziskus nicht abstrakt, sondern anschaulich plastisch[4]. Er sieht sich wieder, wie er dem Auftrag des Herrn gemäß verfallene Kirchen aufbaut. Diese Restauration der Kirchen war ja das äußere Zeichen seiner Bekehrung, seines „exire de seculo“. Darum erzählt er in n. 2 von seinem einfältigen Glauben an die Kirchen und wie er in ihnen gebetet hat. Der Glaube an die Kirchen erinnert ihn an den Glauben an die Priester, den ihm der Herr geschenkt hat genau so wie den an die Kirchen. (Man beachte hier den gedanklichen und wörtlichen Gleichklang zwischen dem Anfang von Testament n. 2 und 3 a!). Von ihm berichtet er dann anschließend (n. 3 a) und erzählt, wie er ihn im einzelnen ausgeübt hat. Er gibt auch den Grund an, warum er solchermaßen diesen Glauben betätigt: Die Priester sind Verwalter des Altarssakramentes. Dieses Stichwort leitet dann zu n. 3 b über, wo er den Glauben an dieses Geheimnis und seine Ehrfurcht vor ihm nochmals bekennt. Glauben an das Altarssakrament ist im Denken des Heiligen immer verbunden mit der Ehrfurcht vor dem geschriebenen Worte Gottes, vor seinen heiligen Namen (vgl. unten S. 152). Das Stichwort von den „heiligen Namen und seinen geschriebenen Worten“ bringt ihn zu den Theologen, die das Wort Gottes verwalten und weitergeben (n. 3 c). Auch ihnen gilt darum seine Ehrfurcht. — Damit schließt die stichwortmäßig miteinander verbundene erste Gedankenreihe, der erste Teil des Testamentes[5].

[4] Boehmer, Analekten XLIX, bringt eine Reihe treffender Beispiele für das stets konkret plastische Denken des Heiligen, dem alles Abstrakte fremd war.

[5] Auf das Gesetz der Assoziation im Denken des hl. Franziskus hat schon Boehmer hingewiesen. Er hat es vor allem in den Admonitiones untersucht und dort mehr bestätigt gefunden als im Testament. Er meint, im Testament seien die Gedanken sprunghafter verbunden als in den Admonitiones (Analekten XLIII). Trotzdem glaube ich, das Gesetz auch im Testament nachweisen zu können.

Abschnitt 4 knüpft an den historischen Bericht wieder an, der bei „exivi de seculo“ unterbrochen wurde. Franz erzählt vom Entstehen der Brüderschaft und der Regel, von deren Bestätigung durch den Papst, vom Wachsen der Brüderschaft, von der Kleidung und der Betätigung der ersten Brüder (Gottesdienst und einfältiger, allen gewidmeter Dienst am Nächsten „subditi omnibus“ [n. 4]). — Dann bricht der historische Bericht wieder ab, genau wie in n. 1. Das Stichwort von „subditi omnibus“ läßt, das mag auf den ersten Blick merkwürdig scheinen, das Thema von der Handarbeit zur Sprache kommen (n. 5). „Subditi omnibus“ — das denkt Franz wiederum nicht abstrakt, sondern lebendig anschaulich, etwa im Sinne des Kapitels 7 der Regula non bullata, das darüber Auskunft gibt. Bezeichnenderweise schließt die erste Mahnung in diesem Kapitel, das über die Arbeitsweise der Brüder handelt: „Sed sint minores et subditi omnibus, qui in eadem domo sunt“ (vgl. unten S. 169). Diese Auffassung des „subditi omnibus“ teilt auch die neue Übersetzung der Schriften des hl. Franziskus von Bonmann. Er übersetzt: „Wir waren ungelehrt und allen zu dienen bereit“ [6]. In n. 5 des Testamentes über die Pflicht zu arbeiten sind auch noch historische Betrachtungen mit eingeflochten. Es klingt aus in dem Bericht vom Betteln „von Tür zu Tür“. Da sieht sich Franz, wie er von Tür zu Tür gegangen ist und den Menschen den Frieden gewünscht hat, von dem er in n. 6 berichtet. — Damit kann man die zweite Gedankenreihe des Testamentes schließen.

Unvermittelt folgen als selbständige Stücke n. 7 und n. 8, die wieder mit einer vollständigen Unterbrechung des Gedankenganges enden. Wenn man will, kann man aber zwischen der eben besprochenen Gedankenreihe und den Abschnitten 7 und 8 einen Zusammenhang sehen. Am Schluß des 5. und 6. Abschnittes steht als gedankenbeherrschende Vorstellung: Haus. Die Häuser, an denen er bettelt, wo er seinen Gruß sagt. Läßt sich die Annahme von der Hand weisen, daß er darum hier die mit den Brüdern vorbesprochene Vorschrift über den Häuserbau einflicht (n. 7)? Diese Vorschrift endet damit, daß die Brüder wie Pilger und Fremdlinge in solchen Häusern herbergen sollen. Pilger und Fremdlinge, eine Lieblingsvorstellung des Heiligen, in der er immer wieder sein und seiner Brüder Leben zu deuten sucht. Pilger und Fremdlinge haben keine Rechte und wollen auch keine. Nimmt man sie an einer Stelle nicht auf, so gehen sie weiter auf ihrem Bußwege. Sie sind nicht an einen Ort gebunden. Darum schließt sich im Gedankengang des Testamentes an dieses Schriftzitat fast zwanglos das Verbot an, bei der

[6] Schriften 49.

römischen Kurie Schutzbriefe zu erbitten, das ja ausdrücklich in die Mahnung ausklingt, gegebenenfalls anderswohin zu ziehen, um dort das Leben der Buße weiterzuführen. Ich halte diese Gedankenverbindung zwischen den Abschnitten 5, 6, 7 und 8 durchaus für möglich, weil sie dem so natürlichen Denken Franzens sehr entspricht. Die zweite Gedankenreihe und damit der zweite Teil des Testamentes würden dann erst mit n. 8 enden und ebenso wie der erste in einer Reihe konkreter Forderungen ausklingen.

Mit n. 9 beginnt eine neue Gedankenreihe und ein völlig neues Thema. Am Anfang steht nicht ein historischer Bericht, sondern ein klares, festes Bekenntnis zum Gehorsam und zum göttlichen Offizium. Dasselbe verlangt er dann in n. 10 von allen Brüdern. Sollten einige von diesen nicht dazu gewillt sein, will er sie schärfstens bestraft wissen. Über die Art und Weise dieser Strafe verbreitet sich Franz in n. 10. Der Abschnitt endet mit der Erwähnung des Kardinals von Ostia als letzter Instanz in Strafsachen. Der Gedanke an den Herrn von Ostia, den Kardinal Hugolino, der ihm in rechtlichen Fragen stets zur Seite gestanden hatte, ruft offensichtlich in Franz das Wissen darum wach, daß er eigentlich kein Recht mehr zu dem hat, was er hier im Testament unternimmt. Der Herr von Ostia wird ihm, gestützt auf die Erfahrungen der Jahre 1219/23, sicher klar gemacht haben, daß mit der päpstlichen Bestätigung der Regel seine, d. h. Franzens legislativen Befugnisse beendet waren, daß die Zeit des „Regelschreibens" nun endgültig vorbei ist[7]. Darum beginnt Franz in n. 11, rein äußerlich gesehen sehr unvermittelt, mit der Beteuerung, das, was hier geschrieben, sei keine neue Regel, sondern nur eine Ermahnung, eine Ermunterung, sein Testament, das er eben nur zu dem Zwecke schreibe, damit die Regel besser beobachtet werde. — Damit schließt die dritte Gedankenreihe und mit diesem dritten Teil das eigentliche Testament.

Viele der großen, und auch manche der kleineren Schriften des Heiligen schließen mit ähnlichen Gedanken (vgl. S. 194 f), wie sie in n. 12 und 13 des Testamentes zur Sprache kommen. Franz bittet, seine Schriften gut aufzubewahren, ihnen nichts hinzuzufügen, nichts darin zu streichen, sie weiterzugeben. Alle, die das tun, segnet er dann besonders. So findet man es im Schlußkapitel der Regula non bullata (z. T. mit denselben Worten!), im Brief an alle Gläubigen, im Brief an das Kapitel, in knapper Form auch am Schluß der Briefe an alle Kleriker und an die Kustoden des Ordens.

[7] Von einem Versuch Franzens, später noch etwas Neues in die Regel einzuschieben, berichtet 2 Celano 193: „Hoc sane verbum voluit in Regula ponere, sed bullatio facta praeclusit" (S. 241).

— Im Testament nimmt allerdings die Mahnung einen sehr präzeptiven Ton an und wird durch das Glossenverbot für Regel und Testament bedeutend erweitert (n. 12). Ebenso ist der Segen sehr umfassend und in einem feierlichen Ton gehalten. Ein Zeichen dafür, daß Franziskus wirklich das Testament als letztes Abschiedswort für seine Brüder verstanden hat (vgl. S. 112).

Damit dürfte klar erwiesen sein, daß das Testament keine Gliederung im eigentlichen Sinne hat. Es besteht aus drei selbständigen Gedankenreihen (n. 1—3, 4—8, 9—11), die, wie alle schlichten Erzählungen (vgl. etwa die Kompilationen der Specula!) stichwortmäßig oder dem plastisch anschaulichen Denken der Schreiber entsprechend an bestimmte Gedanken und vor allem Vorstellungen anknüpfend, miteinander verbunden sind. Diesen drei Gedankenreihen folgen dann, wenn auch etwas ausführlicher als sonst, die für Franziskus typischen Schlußbemerkungen (n. 12—13). Die einzelnen Glieder dieser Gedankenreihen sind ebenso einfach durch „Et" miteinander verbunden. Jedes dieser „Et" führt den Gedanken im oben dargelegten Sinne weiter oder leitet einen neuen ein.

Hier wäre nun die Frage zu erörtern, ob diese Teile in einem Diktat entstanden sind, oder jeder von ihnen für sich, eine Möglichkeit, mit der ja Kybal rechnet (vgl. S. 116). Ich glaube diese Fragen im ganzen verneinen zu dürfen. Für die beiden ersten Stücke schließt der enge Zusammenhang des historischen Berichtes in n. 1 und 4 eine solche Annahme aus, für das Ganze die beiden Schlußabschnitte 12 und 13, die bei einem Vergleich mit den anderen Schriften des Heiligen zeigen, daß er auch das Testament als eine Einheit gefaßt und gestaltet hat, die durch die Schlußbemerkungen gesichert wird. Die Möglichkeit geringfügiger Diktatpausen werden durch die Analyse des Testamentes nicht ausgeschlossen, sondern sogar nahegelegt. Man wird, gestützt auf die drei Zäsuren nach 3c, 8 und 11, mit Wahrscheinlichkeit annehmen können, daß hier Pausen in der Niederschrift gemacht wurden.

Noch eine Tatsache muß besonders ausgewertet werden. In dieser Analyse erwiesen sich die Abschnitte 7 und 8 als fremd. Im Verlauf der bisherigen Untersuchung (S. 87, Anm. 18; S. 91, Anm. 22; S. 115, Anm. 29) wurde schon darauf hingewiesen, daß diese beiden Stücke nicht ohne weiteres in den Rahmen des Testamentes passen, einmal weil in ihnen die Satzverbindung mit „Et" fehlt; zum anderen, weil auf sie das Traditionsgesetz von der Verbesserung der lateinischen Diktion des Heiligen den wenigst nachweisbaren Einfluß gehabt hat; zum dritten, weil in n. 7 das einzige Schriftzitat des Testamentes steht. Aus dem Bericht über das Vortestament von

Assisi läßt sich ohne weiteres erschließen, daß n. 7 ein mit den Brüdern von der fortschrittlichen Richtung im Orden besprochenes Statut ist, das sicher in gemeinsamer Arbeit zwischen Franz und ihnen seine endgültige Form gefunden hat. Für n. 8 wird man aus den eben skizzierten Erwägungen ebenfalls eine gemeinsame Arbeit zwischen Franz und einigen seiner Brüder annehmen müssen, da auch dieser Abschnitt offensichtlich statutenartigen Charakter hat. An einem solchen Statut können aber die eben genannten Brüder kein Interesse gehabt haben, da es ihrem Wollen nur hinderlich im Wege stehen mußte. Ein um so größeres Interesse hatten jedoch jene Brüder daran, die im Testament eine Denkschrift haben wollten, zu der sie nach dem Tode Franzens Zuflucht nehmen konnten, die durch das Testament für die Zukunft ihre Bestrebungen sichern wollten. Auf ihre Mitwirkung kann man n. 8 deshalb mit guten Gründen zurückführen. Beide Stücke, die in voraufgegangenen Besprechungen zwischen Franz und den Brüdern ihre endgültige Form gefunden haben, wurden dann nach dem oben dargelegten Gedankenzusammenhang von Franz an geeigneter Stelle in das Testament eingefügt[8].

Damit sind Zusammenhänge offenbar geworden, die sehr entscheidend sind für eine rechte Bewertung des Testamentes. Es zeigt sich in seiner Komposition als ein dem Denken des hl. Franziskus durchaus gemäßes Schriftstück, in dem allerdings einige Stücke stehen, bei denen sicher die Mitarbeit anderer angenommen werden muß. Doch ist es nicht so, als ob diese Stücke nicht von Franz mitgeformt wären. Das zeigt ihr Wortlaut mit vielen für Franz typischen Wendungen sehr deutlich.

Wir stellen nochmals fest: Trotz aller voraufgegangenen Meditation und der Rücksprache mit den Brüdern ist das Testament in drei selbständigen Gedankenreihen von Franz konzipiert und diktiert worden. So schlicht und einfach es demnach ist, so schlicht und einfach wird man es nehmen und bewerten müssen. Man wird also nach den Ergebnissen dieses Kapitels keineswegs bestreiten können, daß es als „spontane Gelegenheitsschrift“ treffend charakterisiert ist. Die hohe Bedeutung des Testamentes ist jedoch darin begründet, daß es die letzte Willensäußerung eines großen Menschen

---

[8] Auffallend der Diktion nach ist auch in n. 3b der Satz: „Sanctissima nomina...“, der sich stilistisch deutlich von dem übrigen Text abhebt. Derselbe Satz findet sich fast wörtlich in der Epistola ad clericos und in anderen Briefen des Heiligen (vgl. S. 152 f). In diesen Briefen wird man eine stilistische Überarbeitung durch andere annehmen müssen. Es ist also durchaus möglich, daß Franz hier eine ihm geläufig gewordene Formulierung in den Text des Testamentes einflicht.

ist. Jedenfalls ist es nicht, wie Sabatier will, die feierlichste Manifestation der ursprünglichen Ideale des Heiligen.

Der Charakter einer Gelegenheitsschrift ergibt sich noch deutlicher, wenn man den Inhalt des Testamentes mit dem Vortestament von Siena vergleicht: Die drei Punkte des Vortestamentes sind tatsächlich ein wesentliches Stück des franziskanischen Ideals (die Brüder sollen sich lieben; sie sollen die Herrin Armut lieben und achten; sie sollen den Prälaten und allen Klerikern der heiligen Kirche unterworfen sein). Von diesen drei Punkten ging nur der letzte ausdrücklich in das endgültige Testament über. Im entscheidenden Augenblick vergaß also Franz die Formulierung solch wesentlicher Punkte seines Programmes, da andere Tagesfragen sein Denken ganz gefangen nahmen. Anders läßt sich das Fehlen dieser schon seit Monaten besprochenen Punkte nicht erklären.

5. Kapitel: Vergleich des Testamentes mit anderen Schriften des hl. Franziskus

Für die Frage, welche Bedeutung man dem Testament zuschreiben soll, ist es nicht unwichtig zu wissen, in welchem Verhältnis es zu den anderen Schriften des Heiligen steht. Bildet es mit ihnen eine geistige Einheit? Oder offenbart es einen Geist, der in den anderen Schriften nicht zu spüren ist? Solche Fragen sind um so berechtigter und für unsere Aufgabe um so notwendiger zu lösen, als die moderne Franziskusforschung, wie wir sahen, vor allem durch Sabatier dazu bestimmt, dem Testament in der Reihe der uns erhaltenen Opuscula des hl. Franziskus eine schlechthin überragende Sonderstellung gegeben hat. Vor allem hat man versucht, immer wieder einen Gegensatz zwischen Testament und Regel zu finden oder doch wenigstens zu behaupten.

1. Das Testament und die Regula bullata

Wenn in diesem Kapitel zunächst versucht wird, Testament und Regula bullata zu vergleichen, so kommt es uns dabei weniger darauf an, wörtliche Parallelen ausfindig zu machen, obschon solche in großer Zahl vorhanden sind. Es geht vielmehr darum nachzuprüfen, inwieweit beide, Testament und Regel, wirklich aus einer einheitlichen Geisteshaltung herausgewachsen sind oder nicht. Das Gedankengut des Testamentes wird darum der Reihe nach mit dem der Regel verglichen. Dabei werden dann Abweichungen, Über-

einstimmungen, vielleicht auch Gegensätze von selbst in die Erscheinung treten.

Testament n. 1 ist ein schlichter historischer Bericht. Als charakteristisch tritt bei ihm die Liebe des Heiligen zum kranken Menschen, in diesem konkreten Falle zum Aussätzigen, in Erscheinung. Diese Liebe erscheint als Zeichen besonderer göttlicher Berufung. Damit kommt im Testament dieselbe Geisteshaltung zum Ausdruck, wie im 6. Regelkapitel, in dem Franz es seinen Brüdern zur Pflicht macht, die kranken Brüder zu pflegen und ihnen so zu dienen, wie sie in ähnlicher Lage bedient werden wollen. Da äußert sich die gleiche Liebe, die Franziskus veranlaßte, selbst das so strenge Geldverbot in der Regel zugunsten der kranken Brüder zu mildern (Kapitel 4).

Der Bericht über das Gebet „Adoramus te" und den Geist des Glaubens, in dem es zu beten ist, darf ohne weiteres als eine Folgerung des ganz katholischen Geistes angesehen werden, wie ihn Franz im ersten, zweiten und zwölften Kapitel der Regel als Grundlage für seine Brüderschaft fordert.

Der dritte Abschnitt des Testamentes ist, was die Unterwerfung unter die Bischöfe und Priester besonders bezüglich des Predigtamtes angeht, eine Erklärung zum 9. Regelkapitel („ De praedicatoribus"), das dieselbe Unterwerfung verlangt. Die Ehrfurcht vor den Theologen ist in der ausdrücklichen Form, wie sie das Testament fordert, etwas Neues. Wenn aber Franz im gleichen Kapitel der Regel mahnt, die Prediger sollen das Predigtamt ernst nehmen, es treu verwalten und sich gut darauf vorbereiten, so setzt das die Ehrfurcht vor den Männern voraus, die dazu verhelfen und den Brüdern den Zugang zu den heiligen Worten Gottes vermitteln. — Franz wollte nach dem Zeugnis mancher Quellen[1] auch in der Regel über seine Liebe zum Altarssakrament sprechen und ihr demgemäße Vorschriften einfügen. Das wurde jedoch von den Ministern verhindert. Diese wußten nur zu gut, wie schlecht es gerade damals um diese Dinge bestellt war[2]. Aus leicht verständlichen Gründen

[1] Spec. minus 36, S. 72 f; Spec. majus 65, S. 119; Leg. Delorme 80, S. 46. — Wenn Goetz, Quellen 191, starke Bedenken gegen das Kap. 65 des Spec. maj. äußert, so steht er doch nicht an, gerade die hier in Frage kommenden Angaben als echtes Traditionsgut anzusehen. Daß hier tatsächlich gemeinsames Traditionsgut verarbeitet wird, zeigt ein Vergleich der Texte. Die im Spec. min. noch selbständig nebeneinanderstehenden Texte sind im Spec. maj. schlecht in eins komponiert. Daher die Bedenken von Goetz. Im Zusammenhang der Leg. Delorme sind die Nähte weniger spürbar.

[2] Vgl. die Anordnungen des Lateranense IV (1215) oder etwa der Provinzialsynode von Fritzlar (1243) bei Hefele, Konziliengeschichte V, 887 und 1099 — Geradezu abscheuerregend ist die Schilderung in der Chronik des Passauer

mußte eine solche Vorschrift nach ihrer Ansicht unterbunden werden. Es mußte verhindert werden, daß sich die Brüder auf Grund einer solchen für verpflichtend gehaltenen Vorschrift ihrer Regel in fremde Verhältnisse einmischten[3]. Es hätte das nur zu Streit und Zank mit dem übrigen Klerus geführt; denn was dieser vielleicht dem Heiligen selbst zugestanden hätte, das hätte er manchem der Brüder, der dabei nicht Franzens Art wahrte, verübelt[4]. So ist tatsächlich keine Spur dieses Gedankens in die Regel eingedrungen, obwohl er doch von Anfang an zu den liebsten des hl. Franziskus gehörte. Mit Recht schließen darum die Specula ihren Bericht mit der Feststellung, daß Franz deswegen im Testament und in seinen anderen Schriften seinen diesbezüglichen Willen kundgetan habe. Es mag abschließend noch darauf hingewiesen werden, daß Franz bei diesen Gedanken des Testamentes nichts befiehlt, sondern nur bittet.

Im vierten Abschnitt liegt eine auffallend starke Parallelität zu den Gedanken der Regel vor. Jeder Satz in n. 4 entspricht dem Gedankengang der Regel. Die drei ersten Kapitel der Regel werden der Reihe nach berührt. Zunächst die Einleitungsworte der Bestätigungsbulle und Kapitel 1: Von der Lebensweise der Brüder nach dem Evangelium; dann Kapitel 2: Von der Aufnahme in den Orden und von der Kleidung der Brüder (hier berücksichtigt das Testament dem historischen Bericht nach die ersten Anfänge des Ordens, während die Regel von der Rücksicht auf eine weitere Entwicklung geleitet ist). Schließlich aus dem 3. Kapitel der erste Abschnitt: Vom göttlichen Offizium. Auf die Fastenvorschriften desselben Regelkapitels wird jedoch kein Bezug genommen.

Der Abschnitt über die Arbeit und das Betteln (n. 5) hat offenkundige Parallelen im fünften Regelkapitel: „Von der Weise zu arbeiten“ bzw. im sechsten Regelkapitel: „Über das Betteln der

---

Anonymus, die Felder, Ideale 68, Anm. 2 aufführt. — Aufschlußreich sind auch die Epistola ad clericos und die Epistola ad custodes (Analekten 62 bzw. 63; Opuscula 22 bzw. 113), in denen Franziskus solche Mißstände nennt und im einzelnen aufzählt.

[3] „quia fratribus ministris non videbatur bonum, ut fratros hoc haberent in mandato“, geben die Specula, den Sachverhalt richtig erkennend, als Grund an (vgl. S. 131, Anm. 1).

[4] Vgl. 2 Celano 201, S. 245. — In der „Epistola ad custodes“ trägt Franz dem Einwand der Minister Rechnung: „Rogo vos plus quam de me ipso, quatenus, cum decet et videritis expedire supplicetis, quod . . . .“ — Wie verdächtig erweist sich dazu die von den Specula Franz in den Mund gelegte Behauptung: „quod si (clerici) non facerent, volebat, quod fratres istud agerent“. Diese Konsequenz extremer Kreise unter den Brüdern zeigt, wie berechtigt der Einwurf der Minister war.

Almosen". In den wesentlichen Formulierungen decken sich die Aussagen von Testament und Regel. Einige besondere Nuancierungen werden wir in anderem Zusammenhang besprechen (vgl. S. 169 ff).

Der Gruß des Friedens (n. 6) hat sein Gegenstück im evangelischen Friedensgruß, der am Schluß des dritten Regelkapitels den Brüdern empfohlen wird, wo der Heilige noch weitergehende Ermahnungen zum Frieden und zur Liebe gibt.

Die Vorschrift über den Bau der Häuser und der Kirchen (n. 7) muß wohl als eine mildere, den mittlerweile anders gewordenen Verhältnissen angepaßte Erklärung zu dem bündigen Satz der Regel angesehen werden: „Die Brüder sollen sich nichts aneignen, nicht Haus, nicht Grundstück, noch irgendeine Sache" (Kapitel 6). Im Testament bestätigt also Franz, wenn auch nach sicher nicht leichtem Kampfe mit den Brüdern, in einem wichtigen Punkte die Entwicklung seines Ordens. Er erlaubt mit gewissen Einschränkungen den Bau von ärmlichen Klöstern und Kirchen. Das hat er auch sonst durch sein praktisches Verhalten getan, wie die Quellen, selbst die aus Spiritualenkreisen stammenden[5], eindeutig verbürgen. In diesem wichtigen Punkte wäre also eine mildere Auffassung gegenüber der Regel festzustellen[6].

Das Verbot, an der Kurie um Privilegien einzukommen (n. 8), ist formal gesehen etwas durchaus Neues. Was aber die Privilegien für die Predigt angeht, decken sich die Aussagen von Testament und Regel (vgl. Kap. 9). Schon Ubertin von Casale bedauert, daß in diesem Punkte Testament und Regel auseinandergehen, und sucht durch spitzfindige juristische Überlegungen auch in diesem Falle die Einheit von Testament und Regel zu retten[7].

Der nächste Abschnitt mit dem Gehorsamsversprechen gegen die Oberen (n. 9) hat sowohl im ersten, wie im achten und zehnten Kapitel der Regel gedankliche Parallelen. Allerdings sind die Vorschriften der Regel in diesem Punkte, der für das Gemeinschaftsleben der Brüder so wichtig war, präziser. Auch darf nicht über-

---

[5] Vgl. Speculum minus 30, S. 62 ff; Speculum majus 10, S. 22 ff; Legenda Delorme 14—16, S. 8 f. — Die dort berichtete Unterredung war etwa sechs Monate vor dem Tode des Heiligen (vgl. Sabatier, in: CED I, 22, Anm. 1).

[6] Wie Ubertin sich bemüht, den Text des Testamentes im Sinne des strengen Regelverbotes zu interpretieren, zeigen mit aller Deutlichkeit die Zitate S. 69 f.

[7] Um seinen Beweis zu liefern, argumentiert Ubertin folgendermaßen: Die Brüder dürfen auch nach dem Wortlaut der Regel keine Privilegien haben; denn das hieße, ein Recht haben (jus habere). Die Brüder dürfen aber gar nichts haben, wie die Regel schreibt: „Fratres nihil sibi approprient . . . nec aliquam rem." In dieser Regelstelle sei also das Privilegienverbot des Testamentes enthalten (Arbor vitae V, 5, 8; vgl. auch Responsio, S. 52).

sehen werden, daß im Testament den Ministern noch größerer Gehorsam versprochen wird als in der Regel. Für sich verspricht Franz — und von den anderen fordert er das gleiche —: „Und ich will in seinen Händen gehalten sein wie ein Gefangener, daß ich nichts tun kann, noch irgendwo hingehen kann gegen den Gehorsam und gegen seinen Willen; denn er ist mein Herr." In der Regel aber lesen wir: „Sie sollen ihren Ministern gehorchen in allem, was sie dem Herrn zu halten versprochen, und was nicht gegen ihre Seele und unsere Regel ist." Diese so bedeutsame Klausel ist in den Vorschriften des Testamentes gefallen und absoluter Gehorsam dafür versprochen und von allen Brüdern verlangt. Dieser Sachverhalt erschüttert m. E. zu einem beträchtlichen Teil die seit Sabatier so allgemein vertretene These, nach der sich Franz gegen Ende seines Lebens in lebhafter Opposition gegen die Minister befunden hätte[8] (die Minister als Parteigänger der Kurie verstanden!). Bei der Interpretation des Testamentes werden wir auf dieses Problem näher eingehen müssen (vgl. S. 183 ff).

Es folgt im Testament nochmals ein Hinweis auf das Offizium im gleichen Sinne wie im ersten Abschnitt des dritten Regelkapitels. Die Ausdehnung dieser Erklärung auf alle Brüder führt dann zu der Vorschrift über die Bestrafung solcher Brüder, die nicht katholisch sein wollen (n. 10). Daß alle Brüder treu im katholischen Glauben sein müssen, verlangt das zweite Regelkapitel schon von denen, die in den Orden eintreten wollen. Es folgt auch aus der Vorschrift über das göttliche Offizium (Kapitel 3) und wird am Schluß der Regel noch einmal ganz stark gefordert (Kapitel 12). Auch die Regel sieht vor, daß fehlende Brüder zu strafen sind, so im siebten Kapitel und im ersten Teil des zehnten Kapitels. Während aber in der Regel alle Strafgewalt den Ministern übertragen ist, wird hier im Testament die Bestrafung bestimmter Verfehlungen der Kirche direkt zugewiesen. Wir sehen also, wie Franziskus seine Brüderschaft durch das Testament in einem wichtigen Punkte noch enger an die römische Kurie bindet, als es durch die Regel schon geschehen ist.

Die beiden nächsten Abschnitte des Testamentes nehmen, um das Verhältnis des Testamentes zur Regel zu klären, auf diese in ihrem ganzen Umfange Bezug. In beiden Abschnitten setzt sich Franziskus gerade dafür ein, daß die Regel treu von allen beobachtet werde, und zwar die Regel, so wie sie vorliegt. Aus diesen beiden Abschnitten läßt sich darum auch nicht ein Gegensatz zwi-

---

[8] Vie, 367 u. a.

schen beiden Dokumenten herauslesen. Wenn das Testament eine Reaktion sein soll, dann nur gegen eine falsche oder allzu freie Interpretation der Regel („dicendo: ita volunt intelligi"). — Der Segen am Schluß ist naturgemäß Eigengut des Testamentes.

Damit dürfte der Beweis erbracht sein, daß der Geist, der sich in der Regel zeigt, auch im Testament zu finden ist. Es läßt sich nicht leugnen, daß beide geistig sehr enge verwandt sind. Verschieden mögen sie sein der Gestaltung, der Form nach, wie es eben der verschiedene Zweck, dem sie dienen sollten, mit sich brachte. Verschieden sind auch einige Nuancierungen, die einer inzwischen erfolgten Entwicklung Rechnung tragen. Das ist alles.

Das Testament ist also nicht eine „Fahne der Freiheit"[9], vor allem nicht der Freiheit gegenüber den Bindungen der Regel, sondern geschrieben zur Sicherung der Regel, daß sie treuer und besser gehalten werde. Das Verbot der Privilegien und das der Glossierung von Regel und Testament sind die Punkte, derentwegen die strengere Richtung im Orden das Testament so überaus hochschätzte; nicht aber war es, wie Sabatier es wahrhaben möchte, das dunkle Bewußtsein, im Testament sei ihnen, den Sektierern des 13. Jahrhunderts, irgendwie die Freiheit gegenüber dem Orden und damit gegenüber der Kirche gesichert.

2. Das Testament und die Regula non bullata

Das Testament hält sich in seinem Gedankengang in einem Rahmen, wie er durch die Regel schon bekannt ist. Aber es fällt diesem gedanklichen Inhalt nach auch nicht aus dem Rahmen der übrigen Schriften des Heiligen, sondern zeigt im großen ganzen nur eine formale Verschiedenheit. Um das zu zeigen, sollen aus den Schriften des hl. Franziskus zwei besonders untersucht werden: Die Regula non bullata, als das früheste uns erhaltene der Opuscula, und die Epistola ad capitulum, als eine seiner spätesten Schriften.

Aus der Regula non bullata brauchen hier nur mehr solche Gedanken hervorgehoben zu werden, die sich in der schon mit dem Testament verglichenen Regula bullata nicht finden. Soweit sie mit dieser übereinstimmt, braucht die Einheit zwischen den beiden Dokumenten und dem Testament nicht mehr eigens behandelt zu werden.

Das achte Kapitel der Regula non bullata bringt eine aufschlußreiche Parallele zu Testament n. 1, über den Dienst an den Aussätzigen. Es scheint, daß das Beispiel Franzens manche Brüder an-

[9] Sabatier, Vie 387.

trieb, sich der Pflege dieser Kranken zu widmen. Franz gestattet ihnen deshalb hier, für die Bedürfnisse der Aussätzigen Almosen zu sammeln.

Die Mahnung zur Ehrfurcht vor den Klerikern, die in Testament n. 3 sich findet, kommt auch in der Regula non bullata zum Ausdruck: Kapitel 19 und allgemeiner in Kapitel 23. Der Gedankengang ist dem Inhalt und der Begründung nach der gleiche[10].

Die Bestrafung der fehlenden Brüder ist in dieser Regel weitläufiger und nach strengeren Gesichtspunkten geordnet als im Testament und auch in der Regula bullata. Man vergleiche etwa Kapitel 5 und 13. Eine auffallende Parallele zu Testament n. 10 findet sich in Kapitel 5: wenn ein Minister fehlt, soll er auf dem Pfingstkapitel dem Generalminister überantwortet werden. Wenn ein Bruder fehlt und sich trotz dreimaliger Ermahnung nicht bessert, soll er dem Gericht des Provinzialministers überliefert werden.

Man muß zugeben, daß die Vorschriften über Arbeit und Betteln der Almosen in dieser Regel dem Testament näherstehen als die der Regula bullata. Auch hier begegnet im siebten Kapitel eine bemerkenswerte Parallele zu der Gedankenreihe: Arbeit, Betteln, Wohnungen, wie sie sich im Testament n. 5—7 findet. Die verbalen Gleichklänge zwischen beiden Dokumenten sind sehr auffallend. — Das Sammeln der Almosen wird aber noch in einem eigenen Kapitel dieser Regel behandelt (Kapitel 9). Während im Testament das Betteln nur als Ausweg vorgesehen ist, wenn den Brüdern für ihre Arbeit das zum Leben Notwendige nicht gegeben würde, erscheint es hier als verdienstliche Tugendübung.

Noch stärker als die Regula bullata hat die Regula non bullata mit dem Testament die Forderung gemeinsam, daß die Brüder katholisch leben müssen (vgl. Kap. 19 mit Testament n. 10 und 11).

Man muß auch hier darauf hinweisen, daß die Kapitel über das Geldverbot (Kapitel 8), über die Brüder, die in die Missionen gehen wollen (Kapitel 16) und über die Prediger (Kapitel 17), die in dieser Regel noch ungleich mehr Raum in Anspruch nehmen als in der Regula bullata, vom Testament vollständig übergangen werden. Es ist also festzustellen, daß wichtige Anliegen der Regula non bullata im Testament keine Berücksichtigung gefunden haben, daß andererseits, abgesehen vom Privilegienverbot und dem Verbot, die Regel

---

[10] Warum die Aufnahme dieses Gedankens in das Testament ein Protest gegen die Regula bullata sein soll, in der dieser Gedanke sich nicht klar ausgesprochen findet, will nicht recht einleuchten; vgl. Kybal, Testament 324. Weder der Gesamttenor des Testamentes, noch die besondere Färbung dieser Stelle legen diese Vermutung nahe.

zu glossieren[11], das Testament eigentlich keinen Gedanken enthält, der nicht auch in der Regula non bullata fast gleichen Ausdruck gefunden (selbst Testament n. 3b wird in Kapitel 20 in etwa berührt!). Der oft wörtliche Gleichklang zwischen beiden Schriften ist nicht zu übersehen.

Mandič hat die Ansicht geäußert, Franziskus habe die Teile, die bei der endgültigen Regelredaktion 1223 aus der Regula non bullata nicht in die Regula bullata übernommen wurden, in seinem Testament wieder in Erinnerung bringen wollen[12]. Das mag vielleicht für einzelne Teile gelten, nicht aber für „principales partes". Umgekehrt kann man mit Recht darauf hinweisen, daß „principales partes" der Regeln im Testament fehlen, und gerade solche, die von Anfang an zum integrierenden Geistesgut des Ordens gehört haben.

3. Das Testament und die Epistola ad capitulum

Ähnlich liegen die Verhältnisse bei dem Brief, den Franziskus nach dem Zeugnis des Ubertin von Casale „in fine dierum suorum" an das Kapitel der Brüder schrieb[13]. In diesem Brief kommen in der Tat manche Gedanken, die auch das Testament enthält, zu einer ausführlicheren Behandlung. Nach einigen eindringlichen Mahnworten spricht Franziskus zu den Brüdern über folgende Punkte:

1. Über die Ehrfurcht gegen das hl. Sakrament und das Meßopfer (n. 1—3, vgl. Testament n. 3). Während er im Testament von der Würde des Priesters im allgemeinen spricht, zeigt er in der Epistola seinen Priesterbrüdern ihre große Würde und die daraus wachsende Verantwortung. Interessant ist zu beobachten, daß Fran-

[11] Kapitel 24 der Regula non bullata enthält allerdings Gedanken, die sich in diesem Sinne deuten lassen. Auch finden sich formal in diesem Schlußkapitel wörtliche Anklänge an Testament n. 12. Ein eigentliches Glossenverbot findet sich aber nicht.

[12] „Ipsemet Patriarcha in suo Testamento principales partes Regulae I. anno 1223 suppressas, nec in Regulam II. receptas, memoravit." Im einzelnen führt er den Beweis nicht durch; vgl. Protoregula 122.

[13] Arbor vitae lib. V, cap. 7, col. 4. Vielleicht läßt sich das Incipit von As als dem ältesten Textzeugen in diesem Sinne verwerten (vgl. Lemmens, Opuscula 185; Rederstorff, Schriften 135): „quam misit fratribus ad capitulum, quando erat infirmus". Weil er den Ausdruck „capitulum generale" streng nahm, setzte Boehmer diese Epistola in das Jahr 1224, in dem das letzte Generalkapitel vor dem Tode des Heiligen stattfand (Analekten XL; ebenso Goetz, Quellen 31). Es bleibt zu beachten, daß As nicht von „capitulum generale", sondern einfach von „capitulum" spricht. Dieser Aussage kommt naturgemäß großes Gewicht zu. Damit fiele aber der Grund, warum Goetz und Boehmer den Brief zurückdatieren.

ziskus, der nicht Priester war, hier nur Mahnungen, keine Befehle gibt. Auch in der Epistola fehlt jeder Hinweis auf die Sorge für das Sakrament in anderen Kirchen, wie es doch dem Denken Franzens so nahegelegen hätte (vgl. S. 132). Ob man daraus eine Einflußnahme der Ministri erschließen darf, bleibe dahingestellt. Es entsteht jedenfalls der Eindruck, als ob Franz in diesem Punkte wirklich den Gründen der Ministri gegenüber ein Einsehen gehabt habe.

2. Über die Ehrfurcht vor heiligen Namen: „Propterea moneo fratres meos . . . quatinus, ubicumque invenerint divina verba scripta, sicut possunt, venerentur et, quantum ad eos spectat, si non reposita bene vel honeste jacent in loco aliquo dispersa, colligant et reponant honorantes in sermonibus Dominum, qui eos locutus est" (n. 4, vgl. Testament n. 3 b): also gedankliche und zum Teil wörtliche Übereinstimmung mit dem Testament. Zu beachten bleibt die einschränkende Klausel „quantum ad eos spectat", durch die verhindert wird, daß sich die Brüder in fremde Verhältnisse und Angelegenheiten einmischen. Auch hier nähert sich Franziskus der Auffassung der Minister.

3. Franz legt ein Sündenbekenntnis ab, das insofern für einen Vergleich mit dem Testament wichtig ist, als er sich anklagt: „specialiter quia regulam, quam domino promisi, non servavi, nec officium, sicut regula praecepit, dixi sive negligentia sive infirmitatis meae occasione sive quia ignorans sum et idiota" (n. 5, vgl. Testament n. 9 und 11). Offizium und Regel erscheinen auch hier als entscheidende Bestandteile des minoritischen Lebens. Die wörtlichen Übereinstimmungen sind nicht zu verkennen.

4. Über Regel und Offizium spricht Franz dann noch einmal ausdrücklich zu den Brüdern. Die treue Befolgung der Regel und die ordnungsgemäße Feier des Offiziums erscheinen auch hier als Kennzeichen dessen, daß die Brüder katholisch sind (n. 6 a, vgl. Testament n. 9—11). Nur den, der treu ist in diesen Punkten, will Franziskus als seinen Bruder ansehen. Trotz ihrer Kürze ist diese Formulierung inhaltlich genau so scharf wie die ausführliche in Testament n. 10.

5. Zum Schluß folgt eine Mahnung zur Sicherung des Textes der Epistola, die in ihrem Gedankengang, wie auch in manchen wörtlichen Formulierungen an den Schluß des Testamentes erinnert (n. 6 b, vgl. Testament n. 12): „ut hoc scriptum apud se habeant, operentur et studiose reponant. Et exoro ipsos, quae scripta sunt in eo sollicite custodire ac facere diligentius observari . . ." Das Ganze schließt mit einem kurzen Segenswunsch: „Benedicti vos a Domino, qui feceritis ista" (vgl. Testament n. 13).

Es zeigt sich also in diesem Briefe, der schon rein zeitlich gesehen dem Testament sehr nahe steht, eine größere Verwandtschaft der Gedanken und der sprachlichen Formulierungen als zwischen den Regeln und dem Testament. Der ganze Tenor der Epistola nähert sich dem des Testamentes sehr stark. Gegenüber dem oft scharf gebietenden Ton des Testamentes klingt jedoch der bittende, ja flehende Ton der Epistola ganz anders (vgl. Einleitung, n. 1 und n. 6). Es drängt sich ganz von selbst die Frage auf, wie weit der befehlende Ton im Testament, der so wenig zu dem sonstigen Charakterbild des Heiligen zu passen scheint, auf ihn selbst oder auf irgendeinen Einfluß seiner Umgebung zurückzuführen ist. Gerade dieser Vergleich legt nahe, einen stärkeren Einfluß rigoristischer Kreise unter den Brüdern auf die endgültige Gestaltung des Testamentes anzunehmen. An Hand des bisher gegebenen Quellenmaterials läßt sich diese Annahme noch nicht zur Sicherheit erhärten. Für die Epistola, die stilistisch besser durchgearbeitet ist, auch manches Schriftzitat aus dem Alten und Neuen Testament aufweist und in den theologischen Formulierungen sehr präzis ist, läßt sich eine Überarbeitung durch andere Brüder nicht leugnen. Auch in dieser Hinsicht bringt ein Vergleich der beiden Schriftstücke miteinander wertvolle Aufschlüsse.

Wir haben durch den Vergleich des Testamentes mit anderen wichtigen Schriften des hl. Franziskus, die uns erhalten geblieben sind, nicht zu unterschätzende Hinweise erhalten, die für den Charakter des Testamentes und damit für die Erkenntnis seiner Bedeutung wichtig sind: Es ist im Verlauf dieser vergleichenden Untersuchung mit großer Deutlichkeit klar geworden, daß sich das Testament mit seinem Gedankengut den anderen Schriften des Heiligen gut anpaßt. Es weht in ihm weder ein wesentlich anderer Geist, noch ist es die feierliche Kundgebung seines Gedankens[14], sondern es ordnet sich mit seinen Gedanken durchaus in das Bild ein, das uns die übrigen Schriften, besonders die hier genauer untersuchten, vom hl. Franziskus geben. Zwei Gedanken zeigten sich als ausgesprochenes Sondergut des Testamentes: Das Verbot, an der Kurie um Privilegien zu bitten, und das Verbot, die Regel zu glossieren.

Sehr deutlich wird bei einem solchen Vergleich der Stimmungsgehalt der einzelnen Schriften des hl. Franziskus sichtbar. Dem äußeren Wortklang nach möchte man fast glauben, jedesmal einen anderen Franziskus zu hören: In der Regula bullata ist der Ton anders als im Testament, im Testament wieder ganz anders als in der Epistola. Die Regula non bullata, als Sammelwerk jahrelanger

[14] Sabatier, Vie 386 ff.

gesetzgeberischer Bemühungen, läßt dann wieder jede dieser Ausdrucksmöglichkeiten des hl. Franziskus in die Erscheinung treten.

Man darf darum abschließend vielleicht sagen: Das Testament erhält seinen besonderen Charakter nicht daher, daß es den Brüdern wesentlich neue Gedanken bietet, sondern daher, daß es diese Gedanken in einer besonderen Art zum Ausdruck bringt. Es soll als letzte Willenskundgebung des Heiligen allen Brüdern in schlichter und einfacher Form noch einmal am Beispiel Franzens dargelegt einzelne Ideale ihres Lebens zeigen, damit sie Regel und Leben der Minderbrüder, wie sie es Gott versprochen haben, um so katholischer halten und verwirklichen können (vgl. Testament n. 11).

6. Kapitel: Die Interpretation des Testamentes

Bisher wurde versucht, die Bedeutung des Testamentes zu erhellen durch die Behandlung solcher Fragen, die das Testament als Ganzes berücksichtigen. Nunmehr soll seine Bedeutung durch eine Interpretation der einzelnen Stücke geklärt werden. Das ist um so notwendiger, als gerade der Text des Testamentes in der neueren Franziskusforschung immer wieder Anlaß zu oft sich sehr widersprechenden Auslegungen gewesen ist.

Testament n. 1:

„So gab der Herr mir, dem Bruder Franziskus, das Leben der Buße anzufangen: denn, als ich in Sünden war, kam es mir sehr bitter vor, Aussätzige zu sehen. Und der Herr selbst führte mich unter sie, und ich erwies ihnen Barmherzigkeit. Und da ich wegging von ihnen, wurde mir das, was mir bitter vorkam, in Süßigkeit der Seele und des Leibes verwandelt. Und danach hielt ich eine Weile inne und verließ die Welt“[1].

Das wichtigste Moment in diesem ersten Abschnitt ist die Tatsache, daß er in knappen und einfachen Worten die Bekehrungsgeschichte des hl. Franziskus beschreibt. Schon die Legendenschreiber des ersten franziskanischen Jahrhunderts haben durch ihre Berichte aus dieser Bekehrung ein Problem gemacht. Vor allem die sündige

[1] Übersetzungen des Testamentes finden sich: Lohmann, Briefe, Belehnungen und Gebete 86 f; — Haid, Leben 110 ff; — Rederstorff, Schriften 83 ff; — von den Steinen, Franziskus und Dominikus 111 ff; — Bonmann, Schriften 48 ff; — Bernhart, Franz von Assisi 104 ff; — Karrer, Franz von Assisi 721 ff. — In der vorliegenden Übertragung wird versucht, auch in der Übersetzung etwas von der für Franziskus charakteristischen Unbeholfenheit seiner Sprache mitklingen zu lassen.

Jugend des Heiligen, wie sie dem „cum essem in peccatis" des Testamentes entspricht, bereitete ihnen Schwierigkeiten. Während die Darstellung Celanos noch ganz im Sinne einer plötzlichen, umbruchartigen Bekehrung gehalten ist[2], erscheint die „conversio" des Heiligen bei Bonaventura schon als eine stetige Entwicklung[3]. Er berichtet deshalb weniger von den Jugendsünden als von guten Eigenschaften des jungen Mannes, die von vornherein „indicia futurae sanctitatis" sind. Noch auffallender ist der Bericht der Tres socii, in dem von Sünde nicht mehr die Rede ist, sondern Franziskus als ein durchaus ideal gesinnter junger Mann erscheint[4]. — Läßt man das Selbstzeugnis Franzens im Testament, das durch die Zeugnisse der ältesten Quellen (Celano und Julian) vollauf bestätigt wird, stehen, wie es schlicht und einfach gesagt ist, dann sind im Leben Franzens zwei Perioden ziemlich scharf zu trennen: die eine: „als ich noch in Sünden war" und die andere: „als ich die Welt verlassen hatte". Dazwischen liegt, wiederum nach seinem eigenen Zeugnis, ein unmittelbares Eingreifen Gottes, der ihn über das Erlebnis an den Aussätzigen auf einem natürlicherweise nicht zu begreifenden Wege von der einen Periode in die andere versetzt[5]. Man muß demnach das Bekehrungserlebnis des hl. Franziskus stets im Sinne einer wirklichen, radikalen „conversio" von einem sündigen Leben weg zu einem religiösen hin deuten.

Viel umstrittener als der Vorgang, der Verlauf der Bekehrung ist ihr Ziel, das Franz selbst mit den kurzen Worten umschreibt: „exivi de seculo". Will man diesen Worten keine Gewalt antun, dann ist sicher, daß er hier sein Leben nach der Bekehrung als etwas völlig Neues begreift, das im Gegensatz steht zu einem Leben in der Welt. Man hat nun die Frage aufgeworfen, ob Franz dieses

---

[2] 1 Celano 3, S. 7. Ähnlich Julian, Vita 1, S. 336 und in seinem Reimoffizium a. a O. 379. Über die diesbezüglichen Änderungen des Offiziums vgl. Oliger, De ultima mutatione officii 45 ff.

[3] Leg. major cap. 1, S. 560 ff. In der Leg. minor sagt er kurz: „vitam adolescentiae non sine culpa transactam" (567 b).

[4] § 3, S. 20 f. — Im Anschluß an diese verschiedenen Berichte der Quellen sind auch die Urteile über die „conversio" in der modernen Franziskusforschung sehr verschieden. Zusammenfassende Darstellungen bei: Tilemann, Individualität 131 ff., und vor allem bei: Benz, Ecclesia spiritualis 49 ff. Benz hält die Berichte Celanos für richtig, da sie mit dem Selbstzeugnis des Testamentes übereinstimmen.

[5] Daß darum, wie Styra meint, der Ausdruck „cum essem in peccatis" im Gegensatz zum Leben nach der Bekehrung ganz allgemein als Leben vor der Bekehrung aufzufassen sei, will nicht recht einleuchten. Auch Bonmann scheint einer ähnlichen Ansicht zu sein, da er die Stelle übersetzt: „als ich noch in der Welt lebte" (Schriften 48).

gesetzgeberischer Bemühungen, läßt dann wieder jede dieser Ausdrucksmöglichkeiten des hl. Franziskus in die Erscheinung treten.

Man darf darum abschließend vielleicht sagen: Das Testament erhält seinen besonderen Charakter nicht daher, daß es den Brüdern wesentlich neue Gedanken bietet, sondern daher, daß es diese Gedanken in einer besonderen Art zum Ausdruck bringt. Es soll als letzte Willenskundgebung des Heiligen allen Brüdern in schlichter und einfacher Form noch einmal am Beispiel Franzens dargelegt einzelne Ideale ihres Lebens zeigen, damit sie Regel und Leben der Minderbrüder, wie sie es Gott versprochen haben, um so katholischer halten und verwirklichen können (vgl. Testament n. 11).

6. Kapitel: Die Interpretation des Testamentes

Bisher wurde versucht, die Bedeutung des Testamentes zu erhellen durch die Behandlung solcher Fragen, die das Testament als Ganzes berücksichtigen. Nunmehr soll seine Bedeutung durch eine Interpretation der einzelnen Stücke geklärt werden. Das ist um so notwendiger, als gerade der Text des Testamentes in der neueren Franziskusforschung immer wieder Anlaß zu oft sich sehr widersprechenden Auslegungen gewesen ist.

Testament n. 1:

> „*So gab der Herr mir, dem Bruder Franziskus, das Leben der Buße anzufangen: denn, als ich in Sünden war, kam es mir sehr bitter vor, Aussätzige zu sehen. Und der Herr selbst führte mich unter sie, und ich erwies ihnen Barmherzigkeit. Und da ich wegging von ihnen, wurde mir das, was mir bitter vorkam, in Süßigkeit der Seele und des Leibes verwandelt. Und danach hielt ich eine Weile inne und verließ die Welt*“[1].

Das wichtigste Moment in diesem ersten Abschnitt ist die Tatsache, daß er in knappen und einfachen Worten die Bekehrungsgeschichte des hl. Franziskus beschreibt. Schon die Legendenschreiber des ersten franziskanischen Jahrhunderts haben durch ihre Berichte aus dieser Bekehrung ein Problem gemacht. Vor allem die sündige

---

[1] Übersetzungen des Testamentes finden sich: Lohmann, Briefe, Belehnungen und Gebete 86 f; — Haid, Leben 110 ff; — Rederstorff, Schriften 83 ff; — von den Steinen, Franziskus und Dominikus 111 ff; — Bonmann, Schriften 48 ff; — Bernhart, Franz von Assisi 104 ff; — Karrer, Franz von Assisi 721 ff. — In der vorliegenden Übertragung wird versucht, auch in der Übersetzung etwas von der für Franziskus charakteristischen Unbeholfenheit seiner Sprache mitklingen zu lassen.

Jugend des Heiligen, wie sie dem „cum essem in peccatis" des Testamentes entspricht, bereitete ihnen Schwierigkeiten. Während die Darstellung Celanos noch ganz im Sinne einer plötzlichen, umbruchartigen Bekehrung gehalten ist[2], erscheint die „conversio" des Heiligen bei Bonaventura schon als eine stetige Entwicklung[3]. Er berichtet deshalb weniger von den Jugendsünden als von guten Eigenschaften des jungen Mannes, die von vornherein „indicia futurae sanctitatis" sind. Noch auffallender ist der Bericht der Tres socii, in dem von Sünde nicht mehr die Rede ist, sondern Franziskus als ein durchaus ideal gesinnter junger Mann erscheint[4]. — Läßt man das Selbstzeugnis Franzens im Testament, das durch die Zeugnisse der ältesten Quellen (Celano und Julian) vollauf bestätigt wird, stehen, wie es schlicht und einfach gesagt ist, dann sind im Leben Franzens zwei Perioden ziemlich scharf zu trennen: die eine: „als ich noch in Sünden war" und die andere: „als ich die Welt verlassen hatte". Dazwischen liegt, wiederum nach seinem eigenen Zeugnis, ein unmittelbares Eingreifen Gottes, der ihn über das Erlebnis an den Aussätzigen auf einem natürlicherweise nicht zu begreifenden Wege von der einen Periode in die andere versetzt[5]. Man muß demnach das Bekehrungserlebnis des hl. Franziskus stets im Sinne einer wirklichen, radikalen „conversio" von einem sündigen Leben weg zu einem religiösen hin deuten.

Viel umstrittener als der Vorgang, der Verlauf der Bekehrung ist ihr Ziel, das Franz selbst mit den kurzen Worten umschreibt: „exivi de seculo". Will man diesen Worten keine Gewalt antun, dann ist sicher, daß er hier sein Leben nach der Bekehrung als etwas völlig Neues begreift, das im Gegensatz steht zu einem Leben in der Welt. Man hat nun die Frage aufgeworfen, ob Franz dieses

---

[2] 1 Celano 3, S. 7. Ähnlich Julian, Vita 1, S. 336 und in seinem Reimoffizium a. a O. 379. Über die diesbezüglichen Änderungen des Offiziums vgl. Oliger, De ultima mutatione officii 45 ff.

[3] Leg. major cap. 1, S. 560 ff. In der Leg. minor sagt er kurz: „vitam adolescentiae non sine culpa transactam" (567 b).

[4] § 3, S. 20 f. — Im Anschluß an diese verschiedenen Berichte der Quellen sind auch die Urteile über die „conversio" in der modernen Franziskusforschung sehr verschieden. Zusammenfassende Darstellungen bei: Tilemann, Individualität 131 ff., und vor allem bei: Benz, Ecclesia spiritualis 49 ff. Benz hält die Berichte Celanos für richtig, da sie mit dem Selbstzeugnis des Testamentes übereinstimmen.

[5] Daß darum, wie Styra meint, der Ausdruck „cum essem in peccatis" im Gegensatz zum Leben nach der Bekehrung ganz allgemein als Leben vor der Bekehrung aufzufassen sei, will nicht recht einleuchten. Auch Bonmann scheint einer ähnlichen Ansicht zu sein, da er die Stelle übersetzt: „als ich noch in der Welt lebte" (Schriften 48).

Neue von vornherein als ein mönchisches Leben verstanden, oder ob er es nur als ein intensiveres religiöses Leben begriffen hat[6], das will sagen, ob die Ausdrücke „facere poenitentiam" und „exire de saeculo" gleichbedeutend sind.

Um diese schwierige Frage zu einer Lösung zu bringen, wird man feststellen müssen, was der Ausdruck „exire de saeculo" im mittelalterlichen Sprachgebrauch bedeutet. „Saeculum" ist nach Ausweis des Du Cange alles das, was außerhalb des Klosters liegt (quidquid extra claustrum)[7]. Demnach wäre die positive Wendung des Terminus: ins Kloster gehen, ein Mönch werden, oder zum mindesten doch: ein mönchsartiges Leben führen im Gegensatz zu den Weltleuten, auch zu den Christen, die in der Welt leben. Man vergleiche dazu die Ausdrücke „saeculum relinquere", „saeculo renuntiare" in den Vitae Patrum (ML 73) oder in mittelalterlichen Heiligenleben[8]. Auch die Viten des Celano legen diese Bedeutung nahe[9]. Ob allerdings „exire de saeculo" im mittelalterlichen Sprachgebrauch ein Terminus technicus für „die Mönchsprofeß ablegen" gewesen ist, ließ sich nicht feststellen[10].

Daß „exire de saeculo" im damaligen Sprachgebrauch mehr besagt, als nur ein gesteigertes religiöses Leben führen, ergibt sich aus folgenden Aussagen mit ziemlicher Sicherheit: Im Jahre 1208 schreibt Innozenz III. an die katholischen Armen über die mit ihnen verbundene Laiengemeinschaft: „ii, qui remanentes in seculo . . . in vestro proponunt consilio permanere"[11]. Ebenso unterscheidet Jakob von Vitry in seinem Bericht über die Humiliaten zwischen „quorum quidam seculo penitus renuntiantes ad eorum religionem converterent" und: „alii autem in seculo corporaliter remanentes", die trotzdem sich bemühen, die Ideale der Humiliaten zu

---

[6] Die Frage wird zusammenfassend unter Berücksichtigung aller Schwierigkeiten dargestellt von: Grundmann, Religiöse Bewegungen 130 ff. Dort auch die näheren Hinweise auf die einschlägige Literatur. — Hefele, Bettelorden 69 f, weist darauf hin, daß das Wort „Buße tun" in der Auffassung des Volkes damals einen ganz bestimmten Sinn hat, nämlich die Steigerung des religiösen und kirchlichen Lebens gegenüber dem allzu weltlichen Treiben der Mehrheit der Mitbürger bedeutet. Für Franz besteht der Anfang dieses gesteigerten, christlichen Lebens, das „initium poenitentiae" in der Ausübung praktischer Nächstenliebe, eben der Aussätzigenpflege. — Im gleichen Sinne braucht das Wort „poenitens" Antonius von Padua in seinen Sermones; vgl. Sermo 15 p. Pent.; Sermo 6 p. Pent.; Sermo 3 Quadrag. — Locatelli, 453, 366, 96.

[7] Glossarium ad Scriptores mediae et infimae latinitatis, Paris 1736, VI Sp. 42.

[8] Vgl. etwa Grundmann, Rel. Bew. 109, Anm. 74 u. a.

[9] Vgl. 1 Celano 17, S. 16.

[10] Mandič, der diese Behauptung aufstellt (Protoregula 86), versäumt es, Belege dafür beizubringen.

[11] Zitiert bei Grundmann, a. a. O. 109, Anm. 77.

verwirklichen[12]. Angesichts dieses Sprachgebrauches gewinnt das schlichte Selbstzeugnis Franzens „exivi de saeculo" erhöhten und ziemlich eindeutigen Sinn. Franz weiß sich eben nicht als einen von den „Büßenden", die „in saeculo semet ipsos ad paenitentiam se converterint et ad hoc totum deputaverint tempus suum signum humilitatis et paenitentiae in habitu exhibentes"[13].

Nimmt man die Worte Franzens ernst, so muß man sie zum mindesten dahin verstehen: Nach dem Erlebnis an den Aussätzigen — dem „incipere faciendi poenitentiam" — zögerte ich einige Zeit[14], dann begann ich zu leben wie ein Mönch — exivi de saeculo —. Freilich darf man das nicht im Sinne der bestehenden Orden verstehen; denn Franz sah zeit seines Lebens keine Möglichkeit, seine besondere Sendung in den monastischen oder eremitischen Formen des damaligen Ordenslebens zu verwirklichen. Deshalb hat er sich immer gegen eine Anlehnung, auch nur eine solche äußerer Art, an die damals bestehenden Orden zur Wehr gesetzt. In diesem Sinne ist es zu verstehen, wenn Celano schreibt, der Kardinal Johannes von St. Paul hätte nicht vermocht, Franz zum Anschluß an das monastische oder eremitische Mönchtum zu bewegen, obwohl Franz das Mönchtum als solches nicht radikal abgelehnt hat. Denn Celano sagt ausdrücklich: Der Heilige wies dies Ansinnen ab, nicht aus Verachtung für das Geratene, sondern weil er fromm nach anderem strebte und vom Verlangen nach Höherem getrieben wurde[15] als zu etwas, was über die bisherigen Formen dieser Lebensart hinausging. Gegen Müller[16] und Grundmann[17] wird man also daran festhalten müssen, daß Franz sich nach einer Zeit des Zögerns für ein irgendwie mönchsähnliches Leben entschloß, wobei man jedoch zugeben wird, daß er sich über die äußeren Formen dieses Lebens anfangs noch im unklaren gewesen ist.

Daß Franz sich selbst von Anfang an nicht mehr als Laie verstanden hat, auch schon, ehe die ersten Brüder zu ihm kamen, beweist folgender Sachverhalt: Kurz nach seiner Bekehrung, als er sich über das Kommende sicher noch keine Klarheit verschafft hatte, läßt ihn sein Vater vor das weltliche Gericht der Stadt zitieren. Franz lehnt die Ladung ab, weil er als „servus dei" frei

[12] Ebenda 160, Anm. 11.

[13] Honorius III. in: „Significatum est nobis" (16. 12. 1221) — BF I, 8.

[14] Wie lange das gewesen, hat schon Wadding, Opuscula 124 mit Interesse untersucht. Er läßt die Frage aber offen.

[15] 1 Celano 33, S. 26. Auf diese Stelle stützt Müller vor allem seine These von der Bußbrüderschaft (Anfänge 33).

[16] Anfänge 33. [17] Religiöse Bewegungen 130.

und die weltliche Gerichtsbarkeit für ihn nicht mehr zuständig sei. Er nimmt also das privilegium fori, das für alle Kleriker und Mönche galt, für sich in Anspruch; ob zu Recht oder Unrecht, ist für unsere Frage belanglos. Wichtig ist nur die Tatsache, daß er als „Diener Gottes" sich allein dem Recht der Kirche unterstellt weiß und deshalb die Freiheiten für sich in Anspruch nimmt, welche die Diener der Kirche dem weltlichen Recht gegenüber haben [18]. Damit erfaßte sich Franz nicht nur rückschauend im Testamente, vielleicht vom Boden des später Gewordenen her, als Religiose, sondern offensichtlich schon in den ersten Tagen seiner Bekehrung selbst [19]. Ziel seiner Bekehrung war also von Anfang an, ein dem Ordensstande ähnliches Leben zu führen. Die Formen dieses Lebens sollten sich allerdings erst im Laufe einer längeren Entwicklung immer klarer herausbilden.

Eine wichtige Rolle in dieser Bekehrungsgeschichte spielt der Dienst an den Aussätzigen. Er ist aber nicht etwas Einmaliges nur im Leben des hl. Franziskus. Greven berichtet ganz ähnliche Züge aus dem Leben der Marie von Oignies, auf welche die Beginenbewegung zurückzuführen ist [20]. Man denke dabei auch an den im Mittelalter bestehenden Orden vom hl. Lazarus, der die Pflege der Aussätzigen zum besonderen Ziel hatte, oder an Elisabeth von Thüringen, in deren Leben die Aussätzigenpflege eine große Rolle spielt [21]. In Franzens Geschichte trat diese Tatsache als der entscheidende äußere Anlaß seiner inneren Umwandlung sehr stark in die Erscheinung. Hierin erlebte er die Überwältigung durch Gott. Deshalb galt ihm dieser demütige Dienst soviel, daß er gegen Ende seines Lebens wieder zur Aussätzigenpflege zurückkehren wollte [22].

---

[18] Leg. tr. soc. § 19, S. 39. Der Bericht wird in seinen wesentlichen Zügen bestätigt durch 1 Celano 14 f, S. 14; — Heimbucher, Orden I, 670, ist der Ansicht, Franz sei als Eremit, der er de facto war, vor das Gericht des Bischofs geladen worden; denn die Eremiten standen unter der Gerichtsbarkeit der Bischöfe; — Hilarin Felder, Der Christusritter aus Assisi, Zürich 1941, ist der Ansicht, der junge Franziskus sei „oblatus" der Kirche des hl. Damian zu Assisi gewesen; daher erkläre sich seine Exemption vom bürgerlichen Recht (S. 71). — Vgl. die Besprechung von Oliger, in: Ant 17 (1942), 314. Das Buch von Felder selbst war mir wegen der Zeitverhältnisse nicht zugänglich.

[19] Goetz trifft diesen Sachverhalt genau: „Et exivi de seculo" — kann das etwas anderes heißen. als daß Franz gleich bei Beginn seiner Mission die Welt verließ, mit jeglichem bürgerlichen Berufsleben brach und sich, wenn auch in neuer Form, dem Leben eines Religiosen widmen wollte? Franz wählte sich ein Leben außerhalb des „saeculum". (Iedale 132.)

[20] Greven, Beginen 90. — Grundmann, Rel. Bew. 189 f.

[21] Schnürer, Kirche und Kultur II, 300.

[22] 1 Celano 103, S. 80. — Es ist bemerkenswert, daß der Leprosendienst in allen Legenden große Beachtung findet: Julian 67, S. 366; Bonaventura, Leg.

Daß er mit diesem Bericht im Testament, vor allem durch die Antithese „amarum-dulcedo", bewußt die Absicht verfolgt habe, alle Brüder zu ähnlichem Tun anzutreiben[23], klingt recht unwahrscheinlich. Eine solche Absicht lag ihm bei dieser einfachen Erzählung wohl sicher fern.

Zum Schluß muß noch auf eine Kontroverse zwischen Goetz und Mandonnet hingewiesen werden. Letzterer wollte den Ausdruck „poenitentiam facere" dahin verstehen, als ob er bedeute: „eine Bußbrüderschaft gründen". Buße tun kann hier nur in dem Sinne genommen werden, in dem es im damaligen Sprachgebrauch verstanden worden ist[24]. Es heißt: Ein wirklich christliches Leben führen, nachdem man mit dem bisherigen Leben gebrochent hat, und durch äußere Werke dieser inneren Gesinnung sichtbaren Ausdruck verleihen. „Poenitentiam facere" ist Voraussetzung und Folge jeder echten „conversio"[25].

Testament n. 2:

> *„Und der Herr gab mir in den Kirchen einen solchen Glauben, daß ich in Einfalt so betete und sprach: ‚Wir beten dich an, Herr Jesus Christus, — und in allen deinen Kirchen, die in der ganzen Welt sind, und benedeien dich, weil du durch dein heiliges Kreuz die Welt erlöst hast'."*

Im ersten Teil wurde schon darauf hingewiesen, daß dieser Text der handschriftlichen Überlieferung manche Schwierigkeiten bereitete, und daß die spätere Überlieferung vor das erste „und" des Gebetes ein „hier" einschob (vgl. S. 88 f). Man kann darin eine sehr sinngemäße Interpretation dieses „und" sehen. Wenn aber Julian und Bonaventura (vgl. S. 59, Anm. 26 und 27) das „et" unterdrücken, zerstören sie den eigentümlichen Charakter des Gebetes. Die dem Gebet zugrunde liegende Situation ist eben die, daß Franz in den Kirchen, in denen er anbetet oder die er nur sieht, von so großem Glauben erfüllt wird, daß er an alle anderen Kirchen der ganzen Welt denkt und auch dort seinen Herrn anbeten möchte. Dieses Gebet lehrte Franziskus seine Brüder, und sie machten es

---

major 14, 1, S. 621. Während aber hier dieser Dienst als Akt der persönlichen Frömmigkeit des Heiligen erscheint, wird er in den Specula zu einer Pflicht, die Franziskus um der Demut willen von allen Brüdern fordert: Spec. minus 12, S. 38; Spec. maj. 44, S. 78; Leg. Delorme 102, S. 60.

[23] Kybal, Testament 322 f.

[24] Vgl. S. 142, Anm. 6.

[25] Goetz, Ideale 131 f.

Neue von vornherein als ein mönchisches Leben verstanden, oder ob er es nur als ein intensiveres religiöses Leben begriffen hat[6], das will sagen, ob die Ausdrücke „facere poenitentiam" und „exire de saeculo" gleichbedeutend sind.

Um diese schwierige Frage zu einer Lösung zu bringen, wird man feststellen müssen, was der Ausdruck „exire de saeculo" im mittelalterlichen Sprachgebrauch bedeutet. „Saeculum" ist nach Ausweis des Du Cange alles das, was außerhalb des Klosters liegt (quidquid extra claustrum)[7]. Demnach wäre die positive Wendung des Terminus: ins Kloster gehen, ein Mönch werden, oder zum mindesten doch: ein mönchsartiges Leben führen im Gegensatz zu den Weltleuten, auch zu den Christen, die in der Welt leben. Man vergleiche dazu die Ausdrücke „saeculum relinquere", „saeculo renuntiare" in den Vitae Patrum (ML 73) oder in mittelalterlichen Heiligenleben[8]. Auch die Viten des Celano legen diese Bedeutung nahe[9]. Ob allerdings „exire de saeculo" im mittelalterlichen Sprachgebrauch ein Terminus technicus für „die Mönchsprofeß ablegen" gewesen ist, ließ sich nicht feststellen[10].

Daß „exire de saeculo" im damaligen Sprachgebrauch mehr besagt, als nur ein gesteigertes religiöses Leben führen, ergibt sich aus folgenden Aussagen mit ziemlicher Sicherheit: Im Jahre 1208 schreibt Innozenz III. an die katholischen Armen über die mit ihnen verbundene Laiengemeinschaft: „ii, qui remanentes in seculo . . . in vestro proponunt consilio permanere"[11]. Ebenso unterscheidet Jakob von Vitry in seinem Bericht über die Humiliaten zwischen „quorum quidam seculo penitus renuntiantes ad eorum religionem converterent" und: „alii autem in seculo corporaliter remanentes", die trotzdem sich bemühen, die Ideale der Humiliaten zu

---

[6] Die Frage wird zusammenfassend unter Berücksichtigung aller Schwierigkeiten dargestellt von: Grundmann, Religiöse Bewegungen 130 ff. Dort auch die näheren Hinweise auf die einschlägige Literatur. — Hefele, Bettelorden 69 f, weist darauf hin, daß das Wort „Buße tun" in der Auffassung des Volkes damals einen ganz bestimmten Sinn hat, nämlich die Steigerung des religiösen und kirchlichen Lebens gegenüber dem allzu weltlichen Treiben der Mehrheit der Mitbürger bedeutet. Für Franz besteht der Anfang dieses gesteigerten, christlichen Lebens, das „initium poenitentiae" in der Ausübung praktischer Nächstenliebe, eben der Aussätzigenpflege. — Im gleichen Sinne braucht das Wort „poenitens" Antonius von Padua in seinen Sermones; vgl. Sermo 15 p. Pent.; Sermo 6 p. Pent.; Sermo 3 Quadrag. — Locatelli, 453, 366, 96.

[7] Glossarium ad Scriptores mediae et infimae latinitatis, Paris 1736, VI Sp. 42.

[8] Vgl. etwa Grundmann, Rel. Bew. 109, Anm. 74 u. a.

[9] Vgl. 1 Celano 17, S. 16.

[10] Mandić, der diese Behauptung aufstellt (Protoregula 86), versäumt es, Belege dafür beizubringen.

[11] Zitiert bei Grundmann, a. a. O. 109, Anm. 77.

verwirklichen[12]. Angesichts dieses Sprachgebrauches gewinnt das schlichte Selbstzeugnis Franzens „exivi de saeculo" erhöhten und ziemlich eindeutigen Sinn. Franz weiß sich eben nicht als einen von den „Büßenden", die „in saeculo semet ipsos ad paenitentiam se converterint et ad hoc totum deputaverint tempus suum signum humilitatis et paenitentiae in habitu exhibentes"[13].

Nimmt man die Worte Franzens ernst, so muß man sie zum mindesten dahin verstehen: Nach dem Erlebnis an den Aussätzigen — dem „incipere faciendi poenitentiam" — zögerte ich einige Zeit[14], dann begann ich zu leben wie ein Mönch — exivi de saeculo —. Freilich darf man das nicht im Sinne der bestehenden Orden verstehen; denn Franz sah zeit seines Lebens keine Möglichkeit, seine besondere Sendung in den monastischen oder eremitischen Formen des damaligen Ordenslebens zu verwirklichen. Deshalb hat er sich immer gegen eine Anlehnung, auch nur eine solche äußerer Art, an die damals bestehenden Orden zur Wehr gesetzt. In diesem Sinne ist es zu verstehen, wenn Celano schreibt, der Kardinal Johannes von St. Paul hätte nicht vermocht, Franz zum Anschluß an das monastische oder eremitische Mönchtum zu bewegen, obwohl Franz das Mönchtum als solches nicht radikal abgelehnt hat. Denn Celano sagt ausdrücklich: Der Heilige wies dies Ansinnen ab, nicht aus Verachtung für das Geratene, sondern weil er fromm nach anderem strebte und vom Verlangen nach Höherem getrieben wurde[15] als zu etwas, was über die bisherigen Formen dieser Lebensart hinausging. Gegen Müller[16] und Grundmann[17] wird man also daran festhalten müssen, daß Franz sich nach einer Zeit des Zögerns für ein irgendwie mönchsähnliches Leben entschloß, wobei man jedoch zugeben wird, daß er sich über die äußeren Formen dieses Lebens anfangs noch im unklaren gewesen ist.

Daß Franz sich selbst von Anfang an nicht mehr als Laie verstanden hat, auch schon, ehe die ersten Brüder zu ihm kamen, beweist folgender Sachverhalt: Kurz nach seiner Bekehrung, als er sich über das Kommende sicher noch keine Klarheit verschafft hatte, läßt ihn sein Vater vor das weltliche Gericht der Stadt zitieren. Franz lehnt die Ladung ab, weil er als „servus dei" frei

12 Ebenda 160, Anm. 11.
13 Honorius III. in: „Significatum est nobis" (16. 12. 1221) — BF I, 8.
14 Wie lange das gewesen, hat schon Wadding, Opuscula 124 mit Interesse untersucht. Er läßt die Frage aber offen.
15 1 Celano 33, S. 26. Auf diese Stelle stützt Müller vor allem seine These von der Bußbrüderschaft (Anfänge 33).
16 Anfänge 33. 17 Religiöse Bewegungen 130.

und die weltliche Gerichtsbarkeit für ihn nicht mehr zuständig sei. Er nimmt also das privilegium fori, das für alle Kleriker und Mönche galt, für sich in Anspruch; ob zu Recht oder Unrecht, ist für unsere Frage belanglos. Wichtig ist nur die Tatsache, daß er als „Diener Gottes" sich allein dem Recht der Kirche unterstellt weiß und deshalb die Freiheiten für sich in Anspruch nimmt, welche die Diener der Kirche dem weltlichen Recht gegenüber haben[18]. Damit erfaßte sich Franz nicht nur rückschauend im Testamente, vielleicht vom Boden des später Gewordenen her, als Religiose, sondern offensichtlich schon in den ersten Tagen seiner Bekehrung selbst[19]. Ziel seiner Bekehrung war also von Anfang an, ein dem Ordensstande ähnliches Leben zu führen. Die Formen dieses Lebens sollten sich allerdings erst im Laufe einer längeren Entwicklung immer klarer herausbilden.

Eine wichtige Rolle in dieser Bekehrungsgeschichte spielt der Dienst an den Aussätzigen. Er ist aber nicht etwas Einmaliges nur im Leben des hl. Franziskus. Greven berichtet ganz ähnliche Züge aus dem Leben der Marie von Oignies, auf welche die Beginenbewegung zurückzuführen ist[20]. Man denke dabei auch an den im Mittelalter bestehenden Orden vom hl. Lazarus, der die Pflege der Aussätzigen zum besonderen Ziel hatte, oder an Elisabeth von Thüringen, in deren Leben die Aussätzigenpflege eine große Rolle spielt[21]. In Franzens Geschichte trat diese Tatsache als der entscheidende äußere Anlaß seiner inneren Umwandlung sehr stark in die Erscheinung. Hierin erlebte er die Überwältigung durch Gott. Deshalb galt ihm dieser demütige Dienst soviel, daß er gegen Ende seines Lebens wieder zur Aussätzigenpflege zurückkehren wollte[22].

---

[18] Leg. tr. soc. § 19, S. 39. Der Bericht wird in seinen wesentlichen Zügen bestätigt durch 1 Celano 14 f, S. 14; — Heimbucher, Orden I, 670, ist der Ansicht, Franz sei als Eremit, der er de facto war, vor das Gericht des Bischofs geladen worden; denn die Eremiten standen unter der Gerichtsbarkeit der Bischöfe; — Hilarin Felder, Der Christusritter aus Assisi, Zürich 1941, ist der Ansicht, der junge Franziskus sei „oblatus" der Kirche des hl. Damian zu Assisi gewesen; daher erkläre sich seine Exemption vom bürgerlichen Recht (S. 71). — Vgl. die Besprechung von Oliger, in: Ant 17 (1942), 314. Das Buch von Felder selbst war mir wegen der Zeitverhältnisse nicht zugänglich.

[19] Goetz trifft diesen Sachverhalt genau: „Et exivi de seculo" — kann das etwas anderes heißen. als daß Franz gleich bei Beginn seiner Mission die Welt verließ, mit jeglichem bürgerlichen Berufsleben brach und sich, wenn auch in neuer Form, dem Leben eines Religiosen widmen wollte? Franz wählte sich ein Leben außerhalb des „saeculum". (Iedale 132.)

[20] Greven, Beginen 90. — Grundmann, Rel. Bew. 189 f.

[21] Schnürer, Kirche und Kultur II, 300.

[22] 1 Celano 103, S. 80. — Es ist bemerkenswert, daß der Leprosendienst in allen Legenden große Beachtung findet: Julian 67, S. 366; Bonaventura, Leg.

Daß er mit diesem Bericht im Testament, vor allem durch die Antithese „amarum-dulcedo", bewußt die Absicht verfolgt habe, alle Brüder zu ähnlichem Tun anzutreiben[23], klingt recht unwahrscheinlich. Eine solche Absicht lag ihm bei dieser einfachen Erzählung wohl sicher fern.

Zum Schluß muß noch auf eine Kontroverse zwischen Goetz und Mandonnet hingewiesen werden. Letzterer wollte den Ausdruck „poenitentiam facere" dahin verstehen, als ob er bedeute: „eine Bußbrüderschaft gründen". Buße tun kann hier nur in dem Sinne genommen werden, in dem es im damaligen Sprachgebrauch verstanden worden ist[24]. Es heißt: Ein wirklich christliches Leben führen, nachdem man mit dem bisherigen Leben gebrochent hat, und durch äußere Werke dieser inneren Gesinnung sichtbaren Ausdruck verleihen. „Poenitentiam facere" ist Voraussetzung und Folge jeder echten „conversio"[25].

Testament n. 2:

„Und der Herr gab mir in den Kirchen einen solchen Glauben, daß ich in Einfalt so betete und sprach: ‚Wir beten dich an, Herr Jesus Christus, — und in allen deinen Kirchen, die in der ganzen Welt sind, und benedeien dich, weil du durch dein heiliges Kreuz die Welt erlöst hast'."

Im ersten Teil wurde schon darauf hingewiesen, daß dieser Text der handschriftlichen Überlieferung manche Schwierigkeiten bereitete, und daß die spätere Überlieferung vor das erste „und" des Gebetes ein „hier" einschob (vgl. S. 88 f). Man kann darin eine sehr sinngemäße Interpretation dieses „und" sehen. Wenn aber Julian und Bonaventura (vgl. S. 59, Anm. 26 und 27) das „et" unterdrücken, zerstören sie den eigentümlichen Charakter des Gebetes. Die dem Gebet zugrunde liegende Situation ist eben die, daß Franz in den Kirchen, in denen er anbetet oder die er nur sieht, von so großem Glauben erfüllt wird, daß er an alle anderen Kirchen der ganzen Welt denkt und auch dort seinen Herrn anbeten möchte. Dieses Gebet lehrte Franziskus seine Brüder, und sie machten es

---

major 14, 1, S. 621. Während aber hier dieser Dienst als Akt der persönlichen Frömmigkeit des Heiligen erscheint, wird er in den Specula zu einer Pflicht, die Franziskus um der Demut willen von allen Brüdern fordert: Spec. minus 12, S. 38; Spec. maj. 44, S. 78; Leg. Delorme 102, S. 60.

[23] Kybal, Testament 322 f.

[24] Vgl. S. 142, Anm. 6.

[25] Goetz, Ideale 131 f.

sich so zu eigen, daß sie es überall beteten, wo immer sie eine Kirche sahen[26]. Es ist bis heute in seinem Orden gebräuchlich und wird jeweils beim Betreten der Kirche von den Brüdern gebetet[27].

Man muß die Möglichkeit bestehen lassen, daß Franziskus den Grundgedanken dieses Gebetes aus dem liturgischen Offizium der uralten Kreuzesfeste kannte, wo es heißt: „Adoramus te, Christe, et benedicimus tibi, quia per crucem tuam redemisti mundum“[28]. Trotzdem zeigt sich das Gebet in seinen jetzigen Erweiterungen so deutlich vom Geist des Heiligen geprägt, daß es in der heutigen Form als ein ihm eigentümliches und von seiner persönlichen Frömmigkeit geformtes Gebet angesehen werden darf.

Testament n. 3a:

„Dann gab und gibt mir der Herr einen so großen Glauben zu den Priestern, die nach der Vorschrift der hl. römischen Kirche leben, wegen ihrer Weihe, daß ich, wenn sie mich verfolgen würden, bei ihnen Zuflucht suchen will. Und wenn ich so große Weisheit hätte, wie Salomon sie gehabt hat, und fände armselige Priester dieser Welt — in den Pfarreien, wo sie weilen, will ich nicht predigen gegen ihren Willen. Und diese und alle anderen, will ich fürchten, lieben und ehren wie meine Herren. Und ich will in ihnen die Sünde nicht sehen, weil ich den Sohn Gottes in ihnen erblicke, und sie meine Herren sind. Und das tue ich deswegen, weil ich leiblicherweise von ihm, dem höchsten Sohne Gottes, in dieser Welt nichts sehe als seinen heiligsten Leib und sein heiligstes Blut, das sie selbst empfangen und sie allein den anderen darreichen.“

In diesem Abschnitt gilt es zunächst einige Ausdrücke zu klären. Als erstes: „pauperculos sacerdotes hujus saeculi“. Die meisten deutschen Übersetzungen legen die Vermutung nahe, als ob dieser Ausdruck dasselbe bedeute, was man heute mit armen Weltpriestern bezeichnen würde, in der kirchlichen Terminologie „clerus saecularis“ im Gegensatz zum „clerus regularis“, dem Ordensklerus[29]. Die Auffassung mag auf den ersten Blick berech-

---

[26] 1 Celano 45, S. 35 f und die von ihm beeinflußten Legenden; vgl. Anmerkungen zu der Synopse des Gebetes S. 59.

[27] Caeremoniale Romano-Seraphicum, Quaracchi 1927, S. 3.

[28] Kybal, Testament 323. — Auf diesen Ursprung des Gebetes aus dem liturgischen Gebetsgut weisen die vom Anonymus Perusinus und die von den Tres socii überlieferten Textgestalten hin, in denen die liturgische Form treuer gewahrt ist (vgl. S. 59).

[29] Lohmann: „ganz arme Weltpriester“ (87); Rederstorff: „arme Priester dieser Welt“ (d. h. wie man gewöhnlich sagt: Weltpriester) (84); von

tigt erscheinen, doch sprechen einige Argumente dagegen. Zunächst ist in diesem Zusammenhang der Gegensatz Welt- und Regularklerus für die damalige Zeit kaum anzunehmen; denn in Ordenskirchen wurde kaum oder fast gar nicht gepredigt[30]. Zudem legen die beiden Attribute „pauperculos" und „hujus saeculi" nahe, an Priester zu denken, die der Weltlichkeit verhaftet, die sündig sind. Eben an die, bei denen Franziskus die Sünde nicht sehen will, gegen die er die anderen („et omnes alios") abhebt, mit denen er eben diese trotz ihrer Sünde ehren, lieben und fürchten will. Freilich wird man zugeben müssen, gerade hier läßt sich der sehr knappe Stil des Testamentes allein nicht überzeugend deuten. Was aber Franziskus hier gemeint hat, wird sehr klar, wenn man den Text des Testamentes mit dem der Admonitio 26 vergleicht[31], die inhaltlich und sprachlich diesem Abschnitt des Testamentes sehr verwandt ist: „Selig der Knecht Gottes, der den Klerikern Glauben entgegenbringt, die da recht nach der Weise der heiligen römischen Kirche leben. Und wehe jenen, die sie verachten! Selbst wenn sie Sünder sind, darf doch keiner sie richten, weil der Herr selbst sich allein das Gericht über sie vorbehalten hat. Denn weil ihr Amt, das sie am Leib und Blut unseres Herrn Jesus Christus haben, den sie allein empfangen und sie allein anderen austeilen, soviel größer ist als alles andere, darum haben die eine um so größere Sünde, die sich gegen sie versündigen, größer als gegen alle Menschen in der Welt." Hier ist ganz klar auch vom sündigen Priester die Rede, der trotzdem um seines unvergleichlich hohen Amtes willen zu achten ist. Zu demselben Ergebnis kommt man, wenn man Kapitel 6 der Epistola ad fideles[32] und die Berichte bei 2 Celano 146 und 201 zum Vergleich heranzieht, die ja auch zum Teil wörtliche Anspielungen enthalten (vgl. S. 61). Auch dort ist von sündigen Priestern die Rede. Man wird deshalb das „pauperculos sacerdotes hujus saeculi" in dem Sinne zu verstehen haben, daß Franziskus hier an solche Priester gedacht hat, die der Sünde und damit der Weltlichkeit verhaftet sind, dieser Welt, von der sie eigentlich frei sein müßten. So mag Clarenus Recht haben, wenn er die Stelle paraphrasiert: „sacerdotum . . . in quantumcumque peccatorum" (vgl. S. 60).

Lampen will für diese Stelle eine Beeinflussung durch eine Sentenz Innozenz' III. annehmen, der schreibt: „. . . non est simpli-

---

den Steinen: „zu armseligen Weltpriestern" (112); Bonmann: „zu den armseligsten Priestern in der Welt" (48); Bernhart: „zu armseligsten Weltpriestern" (104); Karrer: „ärmliche Weltpriester" (721).

[30] Vgl. die Beschlüsse des Lateranense IV bei Hefele, V S. 885.

[31] Analekten 48 f — Opuscula 18.

[32] Analekten 52, Opuscula 91: „si sint peccatores".

cibus sacerdotibus etiam a scholasticis detrahendum, cum in eis sacerdotale ministerium debeat honorari..."[33]. Dann würde das „pauperculos sacerdotes" den Sinn von ungebildeten, nicht scholastisch geschulten Priestern bekommen. Daß allerdings der „homo simplex et idiota" Franziskus auch nur in Gedanken eine solche Gegenüberstellung vollzogen hätte, bleibt sehr unwahrscheinlich.

Der zweite Ausdruck, der einer besonderen Klärung bedarf, ist: „corporaliter video". Damals wurde dem Schauen des Sakramentes im Volksglauben große, oft auch abergläubische Bedeutung beigelegt: „Wer die Hostie anblickt, wird an diesem Tage nicht von Nahrungsorgen gedrückt sein, nicht eines jähen Todes sterben, und sollte dies der Fall sein, dann würde er vor Gott ebenso angesehen werden, wie wenn er noch die hl. Kommunion empfangen hätte; selbst Meineide würden ihm verziehen werden usw. Manche glaubten, wenn sie nur die hl. Hostie gesehen hätten, ohne den Schluß der Messe abwarten zu müssen, aus der Kirche gehen zu dürfen"[34]. Ja, manche zogen von Kirche zu Kirche, nur um im Augenblick der Wandlung die Hostie anschauen zu können. Selbst die offizielle Theologie nahm diesen Glauben des Volkes zum Anlaß, die dadurch aufgeworfenen Fragen zu behandeln[35]. Wie ist nun dieser Ausdruck bei Franz zu verstehen? Er spricht von diesem „Schauen" nicht nur im Testament. In der Epistola ad clericos heißt es: „Denn nichts haben wir und sehen wir leiblich in dieser Welt vom Allerhöchsten selbst als seinen Leib und sein Blut"[36]. In einem Logion, das Bruder Leo im Brevier des Heiligen aufgezeichnet hat, sagt er: „Wenn ich die Messe nicht höre, bete ich den Leib Christi mit den Augen des Geistes im Gebete an, ebenso wie ich ihn schaue in der Messe selbst"[37]. Bei Franz ist also das Schauen ein Teil der Anbetung.

Wenn man alle seine diesbezüglichen Aussprüche abwägt, wird man keinen Anhaltspunkt dafür finden, daß er dem bloßen Schauen des Sakramentes eine besondere Bedeutung oder eine besondere Kraft zuschreibt, wie es noch andere Heilige zu seiner Zeit getan haben[38].

---

[33] Lampen, De quibusdam sententiis 557.

[34] Eisenhofer, Ludwig: Handbuch der katholischen Liturgik II, Freiburg 1933, 185.

[35] Lampen, De videndo corpore Christi 355—358.

[36] Analekten 63, Opuscula 22. [37] Lemmens, Testimonia minora 262.

[38] z. B. Gertrud von Helfta: „quod quoties homo cum desiderio et devotione inspexerit Hostiam, in qua latet Corpus Christi sacramentaliter, toties meritum auget in caelo"; Lampen a. a. O. 358. Ähnliche charakteristische Zeugnisse finden sich auch bei Thalhofer-Eisenhofer a. a. O. — Inwieweit Franziskus durch seine Frömmigkeitshaltung die neue Sakramentsfrömmigkeit des Hochmittelalters inaugurierte, wäre einer eigenen Untersuchung wert.

Für ihn ist die Sichtbarkeit des Sakramentes der Ort, wo er seinem unsichtbaren Herrn im Glauben nahekommt und begegnet. Wie real er allerdings in seinem lebendigen Glauben dies „corporaliter videre" aufgefaßt wissen will, zeigt die Darlegung eines ähnlichen Gedankens in der Admonitio 1: „Und wie er den heiligen Aposteln im wahren Fleische, so zeigt er sich uns jetzt im heiligen Brote. Und wie jene beim Anblick seines Fleisches nur seine Leiblichkeit sahen, durch den Glauben ihn aber als Herrn und Gott erkannten, indem sie ihn mit den Augen des Geistes anschauten, so sollen auch wir, wenn wir mit leiblichen Augen (oculis corporeis) Brot und Wein sehen, sehen und fest glauben, daß dies lebendig und wahrhaftig sein heiligster Leib und sein Blut ist. Und auf diese Weise ist der Herr immer bei seinen Gläubigen"[39].

Dieses Sehen und Glauben wird ihm der Grund, das sichtbare Zeichen des unsichtbar Gegenwärtigen mit derselben Ehrfurcht zu umgeben, wie er sie dem leibhaft gegenwärtigen Herrn erweisen würde. Diese Ehrfurcht überträgt er auf alle, welche die Gewalt haben, unter dem äußeren Zeichen dieses innere Sein durch das Wort des Herrn zu verwirklichen, die den Leib des Herrn berühren und ihn andern spenden dürfen.

Franziskus hat die unbedingte Ehrfurcht vor dem Priester, auch vor dem sündigen Priester, nicht nur selbst konsequent geübt, sondern auch von seinen Brüdern immer verlangt[40]. Damit stellt er sich und seine Brüder in scharfen Gegensatz zu dem sie umgebenden Waldensertum, das die sündigen Priester verwarf und die von ihnen gespendeten Sakramente nicht anerkennen wollte[41]. Ähnlich dachten auch andere Gruppen der damaligen religiösen Bewegung. Während alle diese religiösen Richtungen seiner Zeit an diesem Punkte gescheitert sind, rettet sich Franz dadurch, daß er sich auf die objektive, von Gott garantierte und vom moralischen Sein des Einzelmenschen unabhängige, durch das Sakrament begründete Würde des Priestertums besinnt[42]. Er sieht nicht auf die Sünde der Priester als Menschen, sondern auf ihre Würde, die ihnen die Weihe verleiht („propter ordinem ipsorum"). So begegnen wir hier zum ersten Male der Tatsache, daß Franz durch seine radikal

[39] Analekten 41, Opuscula 5.

[40] Eingehendere Darstellung und Quellenangaben bei: Felder, Ideale 55 ff. 71 ff. — Vgl. auch die Admonitio 26.

[41] Vgl. Professio fidei Durando de Osca et sociis ejus Waldensibus praescripta, bei Denzinger-Umberg n. 424. — Zum Ganzen: Felder. Ideale 55; Grundmann, Rel. Bew. 119 ff.

[42] Epistola ad fideles n. 6 (Analekten 52, Opuscula 91) betont diesen Gedanken sehr scharf.

gläubige Haltung dem Nein der Ketzerbewegungen des Hochmittelalters ein betontes Ja entgegenstellt[43]. Er tut das, nicht durch die offizielle Kirche gedrängt, sondern aus seiner tieferen Gläubigkeit heraus, die — man kann sagen: katholisch-instinktsicher — hinter dem zufälligen Schein die objektiv garantierte Wirklichkeit erfaßt. So wird ihm jeder Priester der Kirche wegen seiner Weihe zu seinem Herrn, in dem er den Herrn Jesus Christus sieht, ehrt und liebt.

Hier liegen auch die tiefsten Wurzeln für Franzens Stellung zur römischen Kirche. Sie ist ihm wesentlich Sakramentskirche. Ihre Heilsbedeutung gründet in ihrem sakramentalen Charakter, durch den der Mensch in der Kirche eins wird mit Christus. Weil die Kirche die Verwalterin der Sakramente ist, ist sie der Weg zu Christus. Darum dient Franziskus ihr. Darum duldet er um keinen Preis bei sich und seinen Brüdern ein Abweichen vom Leben und von der Lehre der römischen Kirche. Deshalb steht er innerlich im schroffen Gegensatz, trotz aller äußeren Gleichheit der Lebensformen, zu den ketzerischen Bewegungen seiner Zeit[44]. Wenn man also das Testament als ursprüngliches und ureigenstes Zeugnis für Franzens geistige Haltung gelten läßt, dann ist hier der Punkt gegeben, von wo aus allein sich seine Stellung zur Kirche und ihrer Hierarchie gültig deuten und bewerten läßt.

Um des bisher gezeichneten Sachverhaltes willen nimmt G o e t z scharf Stellung gegen alle Versuche, Franziskus zu einem religiösen Individualisten zu erklären. So sehr seine Frömmigkeit von seiner lebendigen Persönlichkeit getragen ist, ebenso sehr ist sie in ihrem tiefsten Kern vom Objektiven her bestimmt und getragen. Gerade dieser Abschnitt des Testamentes zeigt nach Goetz, daß die Frömmigkeit des Heiligen „das volle Gegenteil jedes religiösen Individualismus“ ist[45].

In diesem Abschnitt bejaht Franz noch einmal die Beschränkung des apostolischen Wirkens seiner Brüderschaft durch den Willen und die Vorschrift der Kirche. Er will unter keinen Umständen in einer Pfarrei das Predigtamt ausüben, wenn deren Pfarrer es

---

[43] Die starke Betonung des „quod i p s i recipiunt et i p s i s o l i aliis ministrant“ legt die Wahrscheinlichkeit nahe, daß Franz hier ganz bewußt sich von den Waldensern abhebt, die den Standpunkt vertraten, wer das Leben der Apostel führe, der dürfe auch tun, was die Apostel getan; z. B. predigen, Sakramente spenden u. a. (vgl. die Angaben bei G r u n d m a n n, Rel. Bew. 92 ff, dort auch Berichte über die Praxis der Waldenser).

[44] Vgl. Epistola ad fideles nn. 4, 6, 11 und 12, wo fast Satz für Satz die Lehren der Ketzer im katholischen Sinne richtiggestellt werden.

[45] Religiösität 182.

nicht wollte[46]. Während Kirchenrecht und die offizielle Regel des Ordens (Kapitel 9) die Ausübung des Predigtamtes nur von der Zustimmung des zuständigen Bischofs abhängig machen, geht Franz im Testament also weiter. Diese Haltung ist aber nicht etwas Neues. Er hat sie immer von seinen Brüdern verlangt: „Um die Seelen zu retten, sind wir den Geistlichen als Gehilfen gesandt worden, damit wir ergänzen, was sie nicht vollbringen . . . Darum seid den Klerikern untertan, damit nicht, soviel an euch liegt, Eifersucht aufkomme . . . Bedeckt ihre Verfehlungen, ersetzet ihre vielfachen Mängel, und wenn ihr all das getan habt, seid noch demütiger"[47]. Dieser Haltung entsprechend anerkennt und verteidigt Franz im Testament noch einmal, wie Kybal mit Recht bemerkt, „den aushilfsmäßigen und intermediaren Charakter, der dem Minoritenorden ursprünglich eigen war"[48].

Ehrle sieht in diesem Abschnitt, wenn auch nicht ausdrücklich, so doch dem Sinne nach, den Orden nochmals als Laienorden charakterisiert. Wenn er auch in erster Linie eine ernste Mahnung an die Brüder enthielte, sie sollten sich nicht auf Grund ihrer apostolischen Lebensweise „über die leider vielfach an Begierlichkeit aller Art krankenden Geistlichkeit überheben", so zeigen ihm diese Worte in zweiter Linie auch, „wie weit die Genossenschaft damals noch von dem Wesen eines Klerikerordens entfernt war"[49].

Kleriker hat es immer in der Bruderschaft gegeben. Schon unter den ersten Brüdern waren Priester. In beiden Regeln wird der Stand der Kleriker unter den Brüdern gegen den der Laien unterschieden. Auch das Testament setzt diesen Unterschied als gegeben voraus (vgl. n. 4). Von den Priesterbrüdern, die es sind oder sein werden oder zu sein wünschen, spricht die Epistola ad capitulum. Insofern

---

[46] Damit stellt sich Franz ganz in das System der kirchlichen Ordnung, die das Recht zu predigen allen Ansprüchen der religiösen Bewegung dieser Zeit gegenüber nur der kirchlichen Hierarchie vorbehält. Nur mit deren Einverständnis, nicht wie die anderen Männer der apostolischen Lebensweise auch gegen deren Willen, will Franz das Predigtamt ausüben. — „Unbefugte Predigt" und „Irrlehren gegen die Sakramente der Kirche" gelten seit dem Ketzererlaß Lucius III. (1184; Mansi XXII, 476 ff) als Erkennungszeichen für die Ketzer (vgl. Grundmann, 67 ff). — Es scheint wichtig, bei dieser Stelle des Testamentes, wo beides in unmittelbarem Zusammenhang genannt wird („nolo praedicare ultra voluntatem ipsorum" und „haec sanctissima mysteria . . . volo honorari"), auf diesen für die Ketzerpolitik der Kirche wichtigen Sachverhalt wenigstens hinzuweisen.

[47] 2 Celano 146, S. 214. — Franz sieht also nicht über das Böse einfach hinweg, sondern nimmt es zum Anlaß, dafür Buße zu tun. Sein Ziel ist nicht Kritik und Kampf, sondern Besserung; vgl. Goetz, Religiösität 161.

[48] Testament 324.

[49] ALKG III, 563 ff.

hat Ehrle sicher recht, als das Klerikertum noch nicht zu einem entscheidenden Merkmal, das irgendwie hervorhebt, geworden ist. Das wurde es erst unter dem Ordensgeneral Haymo von Faversham, der 1240 erklärte, die Laienbrüder seien nicht mehr berechtigt, höhere Ordensämter zu bekleiden[50]. Damit wird der Orden zum Klerikerorden im engeren Sinne. Wie man jene These aber aus unserm Abschnitt des Testamentes beweisen will, ist schwer einzusehen.

Testament n. 3b:

„Und diese heiligsten Geheimnisse will ich über alles hochgeachtet, verehrt und an kostbaren Orten aufbewahrt wissen. Die heiligsten Namen und seine geschriebenen Worte, will ich, wo immer ich sie an ungeziemenden Orten finden werde, auflesen und bitte, daß sie aufgelesen und an einen ehrbaren Ort hingelegt werden.“

Zunächst soll eine Klärung des Begriffes „in locis illicitis“ angestrebt werden. Sie findet sich am leichtesten, wenn man die entsprechenden Parallelstellen nebeneinanderstellt:

Testament n. 3 b:

„Sanctissima nomina et verba ejus scripta, ubicumque invenero in locis illicitis volo colligere et rogo quod colligantur et in loco honesto collocentur.“

Epistola ad clericos:

„Similiter nomina et verba Domini scripta, ubicumque inveniantur in locis immundis, colligantur et in loco honesto debeant collocari.“

Epistola ad custodes:

„Nomina etiam et verba Domini scripta, ubicumque inveniantur in locis immundis, colligantur et in loco honesto debeant collocari.“

Epistola ad capitulum (Kap. 4):

„Propterea moneo fratres omnes et in Christo conforto, quatinus ubicumque invenerint divina verba scripta, sicut possunt, venerentur et, quantum ad eos spectat, si non sunt reposita bene vel inhoneste jacent in aliquo loco dispersa, colligant et reponant honorantes in sermonibus Dominum quos locutus est.“

Speculum majus (Kap. 65):

„... quod ubicumque fratres invenerunt nomina Domini et verba illa, per quae conficitur corpus Domini non bene et honeste reposita: ipsi ea recolligerent vel honeste reponerent honorantes Dominum in sermonibus suis.“

Legenda Delorme (Kap. 80):

„... ut verba et nomina Domini inscripta per quae conficitur sanctissimum sacramentum fratres ubicumque invenerint non bene reposita vel inhoneste in aliquo loco jacerent dispersa, recolligerent et reponerent honorantes Dominum in sermonibus quos locutus est.“

---

[50] Holzapfel, Geschichte 28.

„Illicitus" im Gegensatz zu „honestus" ist also unerlaubt im Sinne von unpassend, ungehörig, ohne die rechte Ehrfurcht. Allerdings legt der Vergleich mit den beiden Briefen den Gedanken nahe, als habe Franz bei „illicitus" an unrein, unanständig gedacht[51].

Wie die Synopse der verschiedenen Überlieferungen zeigt, hat auch der Begriff der „verba scripta" eine Wandlung durchgemacht. Während die Schriften des Heiligen eine allgemeine Deutung auf alles, was Gottes Wort ist, nicht nur zulassen, sondern auch nahe legen, bringt die erst spät fixierte mündliche Überlieferung in den Specula eine Einschränkung des Begriffes auf die hl. Worte, die bei der Konsekration in der Liturgie gebraucht werden[52].

Es ist merkwürdig, daß die Specula nicht nach dem Testament des Heiligen zitieren. Bei näherem Vergleich der oben zusammengestellten Sprüche erweist sich sehr deutlich ihr Charakter als Kompilation. Denn, was die Specula bringen, ist eine Komposition dessen, was Franz „in seinem Testament und den anderen Schriften" zu diesem Thema gesagt hat. Vor allem haben die Kompilatoren die Epistola ad capitulum gebraucht. Hier schließt sich aber unmittelbar an das angeführte Zitat der Satz an: „Multa enim sanctificantur per verba Dei et in virtute verborum Christi altaris conficitur sacramentum". Von hier aus ist die merkwürdige Einschränkung des Begriffes „verba scripta" in den Specula zu erklären.

Über die Änderungen des Ausdruckes „in locis pretiosis" in der handschriftlichen Überlieferung wurde schon gesprochen (vgl. S. 94). Dasselbe ließe sich bei einem Vergleich in den Legenden beobachten. Während bei 2 Celano 201 noch ganz im Sinne des Testamentes von „pyxidibus pretiosis" die Rede ist, vermeiden die Specula den Ausdruck „pretiosis" in auffallender Weise[53].

In diesem Abschnitt des Testamentes kommt ein Zentralstück des religiösen Lebens des hl. Franziskus zur Sprache. Man kann von seiner Andacht zu den heiligsten Geheimnissen sagen, „daß sie das höchste Symbol seiner Frömmigkeit war, besonders in der letzten Zeit seines Lebens, in der er sich innig an Christus anschloß"[54]. Immer wieder kommt er auf diesen Punkt zu sprechen, vor allem in seinen Briefen[55]. Ausführlich legt er seine Gedanken

---

[51] Vgl. Rederstorff, Schriften 84.

[52] Vgl. auch Epistola ad clericos (Analekten 62, Opuscula 22), Epistola ad custodes (Analekten 63, Opuscula 113): „sacratissima nomina et verba ejus scripta quae sanctificant corpus".

[53] Spec. minus 36, S. 72 f; — Spec. majus 65, S. 119; — Legenda Delorme 80, S. 46.

[54] Kybal, Regeln 86.

[55] Außer den angeführten Schriften noch in der Epistola ad populorum rectores (Analekten 70 f, Opuscula 111 f). — Wegen der inneren Kriterien halte

über dieses Sakrament in der Admonitio 1 dar. Es ist darum in der Tat verwunderlich, daß sich in keiner der beiden Regeln auch nur eine Andeutung über diesen seinen Lieblingsgedanken findet[56]. Über die Erklärung dieser merkwürdigen Tatsache wurde schon gesprochen (vgl. S. 131 f). Im Testament teilt Franz zum letzen Male diese Gedanken mit. Er tut es freilich nicht mehr so ausführlich wie früher, aber mit einer Schlichtheit und Demut, die vielleicht am deutlichsten darauf hinweisen, daß er am Ende seines Lebens steht, wo er ein letztes Mal bittet, ein letztes Mal das empfiehlt, was ihm stets Herzensanliegen gewesen ist[57].

Äußerlich gesehen stellt sich Franz mit dieser starkbetonten Sakramentsfrömmigkeit, besonders mit der Auffassung des „corporaliter video", wieder in scharfen Gegensatz zum Ketzertum seiner Zeit. Infolge des durch die Katharer erneuerten manichäischen Dualismus war in allen von ihnen beeinflußten häretischen Bewegungen des 13. Jahrhunderts ein starker Zug zur Verachtung des Sinnfälligen, des Körperlichen entstanden, weil dieses dem bösen Prinzip der Welt entstamme. Am spürbarsten wirkte sich dieser Dualismus in der Verwerfung der dinglichen Zeichen der Sakramente aus. So kamen die Katharer folgerichtig dazu, die Gegenwart Christi im Sakrament des Altares zu leugnen[58]. Vielleicht wird gerade von hier aus die Betonung der Ehrfurcht gegenüber dem dinglichen Zeichen, die auffallend starke Herausstellung von Leib und Geist im Akt des Schauens und Glaubens (vgl. S. 148 f) bei Franziskus verständlich. Auch hier zeigt sich also sehr deutlich, wie die radikal gläubige Haltung des hl. Franziskus in scharfem Gegensatz steht zu den häretischen Meinungen seiner Zeit.

Aber dieses rein äußerliche Moment läßt die Bedeutung einer solchen Haltung nicht ganz klar werden[59]. Diese selbst greift tiefer. Im Abschnitt über Franzens Stellung zum Priestertum der Kirche wurde schon darauf hingewiesen, daß diese letztlich nur vom

---

ich den Brief für echt (vgl. Goetz, Quellen 26; Lemmens, Opuscula 192). Boehmer hat Bedenken gegen die Echtheit, weil die handschriftliche Überlieferung dieses Briefes sehr mangelhaft ist (Analekten XXX).

[56] Die Regula non bullata hat nur den Hinweis, daß die Brüder nach gültiger Beichte zur Kommunion gehen sollen (Analekten 18, Opuscula 50).

[57] Kybal, Testament 326.

[58] Die kirchliche Korrektur dieser Lehren findet sich bei Denzinger-Umberg, nn. 424, 425, 427, 430.

[59] M. E. steht außer allem Zweifel, daß sich Franz auch selbst dieses Gegensatzes bewußt gewesen ist. Das beweist neben vielen anderen Stellen das 19. Kapitel der Regula non bullata: Quod fratres vivant catholice (Analekten 17 f, Opuscula 49); vgl. auch S. 150, Anm. 44.

Kirchenbegriff des hl. Franziskus her zu verstehen ist. Das gleiche gilt hier, vielleicht noch in erhöhtem Maße.

Die äußeren Beziehungen des Heiligen zur Kirche wurden schon bis ins kleinste durch Goetz[60] und Tilemann[61] untersucht. Gegen die Hauptvertreter einer gegenteiligen Ansicht (vor allem Hase, Renan, Sabatier, Thode[62]) kommen sie auf Grund der einhelligen Quellenzeugnisse zu dem Ergebnis, daß dieses Verhältnis stets dasselbe gewesen sei, daß es vor allem in den Schriften des Heiligen stets den gleichen starkbetonten Ausdruck habe: unbedingte, vollständige Unterordnung unter die Kirche, nicht nur in dem Sinne, daß sich Franz mit der Macht und der Politik der Kirche abgefunden habe, sondern im Gegenteil: im Sinne einer innigen Verehrung und herzlichen Anhänglichkeit ordne sich Franziskus freiwillig und bewußt der Kirche unter.

Fragen wir nach dem inneren Grund dieser Haltung, so ist die Beantwortung der Frage nicht einfach. Franziskus ist kein Theologe und hat uns keine zusammenfassende Darstellung seiner Auffassung von der Kirche gegeben. Wir werden also den Kernpunkt seines Glaubens an die Kirche, ohne den Testament n. 2 und 3 nie ganz zu verstehen ist, aus gelegentlichen Äußerungen in seinen Schriften herausarbeiten müssen.

Seine Auffassung ist kurz zusammengefaßt die: Der Mensch muß der Anweisung des Evangeliums gemäß Buße tun, um das ewige Leben zu gewinnen. In nichts anderem kann der Mensch gerettet werden, als wenn er tapfer und stark bleibt im Glauben und in der Buße[63]. Der Ort dieser Buße ist aber nicht allein das Tun des Menschen, sondern er liegt ebenso notwendig im sakramentalen Geschehen. Deshalb fordert Franziskus seine Brüder und alle Gläubigen immer wieder auf, im Bußsakrament um Verzeihung der Sünden nachzusuchen. Wer so die erste Forderung des Bußlebens erfüllt hat, muß ebenso notwendig der anderen Genüge tun. Er muß hinzutreten und den Leib und das Blut des Herrn empfangen: „Denn wer sein Fleisch nicht ißt und sein Blut nicht trinkt, kann in das Reich Gottes nicht eingehen"[64]. Hier begegnen wir wieder

[60] Ideale 144 ff. [61] Individualität 141—147.

[62] Vgl. die Zusammenfassung bei: Felder, Ideale 86 f.

[63] Regula non bullata 23 (Analekten 25, Opuscula 60); Epistola ad fideles 4 (Analekten 51 f, Opuscula 90).

[64] Ep. ad fid. 4. — Diese Gedanken sind die Grundlagen von Franzens Frömmigkeit. Diese objektive Grundlage umfaßt er allerdings mit seiner ganzen persönlichen Frömmigkeit. Das scheint Goetz, Religiösität 180, übersehen zu haben. Er meint, Franz habe das tiefste Geheimnis der Religion entdeckt; daß es auf die persönliche Frömmigkeit des einzelnen ankomme.

einem der evangelischen Worte, mit denen Franziskus radikal ernst macht. All das vollzieht sich aber nur in der Kirche. So wird ihm die Kirche zur göttlichen Heilsanstalt auf Erden, in der Gott selbst im Sakrament zugegen ist, um die Menschen zu retten[65]. Mit Vorliebe spricht darum Franziskus von der Kirche betont als von „unserer Mutter".

Nun kommt ein Entscheidendes hinzu. Dieses sakramentale Heilsgeschehen erwartet Franziskus nicht, wie manche Sektierer seiner Zeit, von irgendeiner kommenden Geisteskirche, sondern es verwirklicht sich für ihn nur nach der Form der römischen Kirche und durch ihre Priester: „Fest müssen wir alle es wissen, daß nieman gerettet werden kann als durch das heilige Wort des Herrn und durch das Blut unseres Herrn Jesus Christus, das die Geistlichen sagen und verkündigen und verwalten. Sie allein dürfen es spenden und niemand sonst"[66]. Immer wieder verlangt er deshalb, daß die Form der römischen Kirche maßgeblich sein soll[67]. In ihr ist ihm allein die Objektivität des Heilsgeschehens gesichert. „Deshalb ist er immer der Ansicht gewesen," schreibt Celano, „daß in allem und über alles der Glaube der heiligen römischen Kirche zu erhalten, zu verehren und zu befolgen sei; denn in diesem allein bestehe das Heil zur Rettung aller"[68]. Darum seine Ehrfurcht vor dem Priestertum dieser Kirche, selbst wenn es sündig wäre. Damit bekennt sich Franziskus in einer unbedingten Gläubigkeit zur hierarchisch gegliederten Sakramentskirche. Mag man alle anderen wesentlichen Elemente der franziskanischen Bewegung auch sonst in der damaligen Zeit schon vorfinden, hier ist das Neue, das Franziskus und seine Brüder von allen gleichgearteten zeitgenössischen Erscheinungen radikal abhebt: Ihre orthodoxe Gläubigkeit und ihre kirchlich gebundene Frömmigkeit.

Der sichtbare Ort dieser Kirchenfrömmigkeit, die zentrale Mitte dieser Kirche, von der ihr alle innere Würde und Heiligkeit zufließt, ist ihm das Altarssakrament. Deshalb soll nach seinem lebendigen Glauben, der sich nicht bei rein gedanklichen Spekulationen aufhält, diese zentrale Mitte die ihr gebührende äußere Form und Stellung haben. Ihr zuliebe muß selbst die von Franziskus sonst über alles geschätzte Armut zurücktreten: Kostbar, wertvoll soll der Ort sein,

---

[65] Reg. non bull. 20 (Analekten 18, Opuscula 49 f); Epistola ad fideles 4 (Anal. 51 f, Opusc. 90); Ep. ad capitulum 1 (Analekten 55, Opuscula 95).

[66] Epistola ad fideles 6, Analekten 52, Opuscula 91.

[67] Vgl. Testament 3 a, Admonitio 26. — Auch im Beten der Brüderschaft sollte die Form der römischen Kirche maßgebend sein: Regeln Kap. 3; für die Predigt: Regula non bull. Kap. 17; für die Messe: Epistola ad capitulum n. 3.

[68] 1 Celano 62, S. 48.

wo dieses Sakrament aufbewahrt wird. Franziskus tut alles, was in seiner Macht steht, um dieses Ziel zu erreichen.

Von hier aus ist auch das zweite verständlich, die Ehrfurcht vor den heiligen Namen und den geschriebenen Worten des Herrn. Auch in ihnen begegnet er bei seinem konkreten Denken dem Herrn selbst. Wenn diese Ehrfurcht zunächst den geschriebenen heiligen Namen und Schriftworten gilt, so überträgt er sie doch auf alles Geschriebene schlechthin. Es könnte ja in seinen Buchstaben der Name Gottes verborgen sein[69]. Es ist dies nicht, wie oft angenommen wurde, die natürliche, fast selbstverständliche Scheu des literarisch Ungebildeten vor allem Geschriebenen, sondern die unbedingte Ehrfurcht des ganz gläubigen Menschen vor dem Worte Gottes, das in allen geschriebenen Worten irgendwie verborgen ist. „Vieles wird nämlich durch Gottes Worte geheiligt und in der Kraft der Worte Christi wird das Sakrament des Altares gewirkt“[70]. Das ist der letzte Schlüssel zum Verständnis dieser Ehrfurcht[71].

Testament n. 3 c:

„Und alle Gottesgelehrten und die Gottes heiligste Worte mitteilen, müssen wir hochachten und verehren als die uns Geist und Leben spenden.“

„Theologus“ ist derjenige, der an den einzelnen Kathedralkirchen die Priester und andere im Studium der Hl. Schrift unterweist und ihnen alles für die Ausübung der Seelsorge Wissenswerte vorträgt. Dieser „Theologus“ wurde unter Innozenz III. durch Verfügung des Lateranense IV. für alle großen Kirchen gefordert[72]. Begriff und Amt mußten darum dem hl. Franziskus bekannt sein. Er erfüllt also hier wieder eine Forderung der römischen Kirche, wenn er von seinen Brüdern für diesen Theologus besondere Achtung und Liebe fordert.

Aber er bezieht seine Forderung weiter auf alle anderen, denen der Dienst am Worte Gottes obliegt. Das Wort Gottes ist die Hl. Schrift. Sie ist ihm etwas Lebendiges und Lebenspendendes, weil sie Wort Christi ist und Wort des Hl. Geistes, von dem Christus gesagt, daß es „Geist und Leben ist“ (Jo 6, 13)[73].

---

[69] Bonaventura, Legenda major X, 6; S. 604.

[70] Epistola ad capitulum 4; Analekten 60 f, Opuscula 105.

[71] Diese Ehrfurcht eine „nahezu fetischistisch anmutende“ zu nennen, ist taktlos; vgl. Styra, Franz u. d. Evangel. 108 f.

[72] Du Cange, Glossarium, VI, Sp. 1124. — Hefele, Konz. Gesch. V, 885.

[73] Epistola ad fideles, Prologus; Analekten 50, Opuscula 87.

Im Brief an alle Gläubigen verlangt Franziskus auch für seine Worte das, was er hier im Testament auf alle anderen Diener am Worte Gottes überträgt, weil er sich bewußt ist, daß auch seine Worte in engem Zusammenhang mit Gottes Wort stehen, er selbst also einer von denen ist, die „das heiligste Wort Gottes mitteilen". — Die Vorschrift von Testament n. 3c fügt sich demnach durchaus in die Vorstellungswelt und Denkweise des Heiligen ein.

Trotzdem stellen uns diese Worte rein äußerlich gesehen vor ein Rätsel. Derselbe Heilige, der nach den Berichten des Bruder Leo und der Specula sich als Feind der Wissenschaft zeigt[74], der auch in seiner endgültigen Regel den Satz schreibt: „Und die von Wissenschaften keine Kenntnisse haben, sollen nicht danach streben, solche zu erlernen" (Kapitel 10), schreibt hier in seinem Testament eine derart tiefe Mahnung zur Hochachtung vor den Gottesgelehrten. Muß man angesichts dieser Tatsache Mereschkowsky recht geben, der meint: Was Franziskus im Testament schreibt, weiß er mit dem Verstande, mit dem Herzen aber weiß er etwas anderes: „Am Tage des Gerichtes werden alle Bücher zu den Fenstern hinaus und in die Kloaken geworfen" (vgl. Speculum majus, Kap. 69)[75].

Es kann natürlich im Rahmen dieser Untersuchung nicht unsere Aufgabe sein, im Anschluß an diese Stelle des Testamentes den großen Streit um die Grundlegung wissenschaftlichen Studiums im Orden neu aufzurollen[76]. Hier sollen nur in möglichst engem Anschluß an die Schriften des Heiligen selbst einige Gedanken geboten werden, die das innere Verstehen von Testament n. 3c erleichtern.

Sicher ist, daß Franziskus sich immer gegen eine Wissenschaft gewandt hat, die aufgeblasen macht, stolz und hochmütig; denn

---

[74] Intentio regulae 5, 6, 10ff, S. 86ff — Spec. majus 3, 69, S. 7f und 133f — Legenda Delorme 69, S. 40.

[75] Franz von Assisi 207 f. — Leider ist M. der eigentliche Sinn des von ihm angezogenen 69. Kapitels des Spec. majus verborgen geblieben. Franz spricht in ihm von der „scientia inflativa", die die Pflege der Tugend vernachlässigt, und von Brüdern, die sich aus Neugier dem Streben nach Wissenschaft hingeben und darum am Tage des Gerichtes mit leeren Händen dastehen. Er übersieht auch den weiteren Text des Speculum, wo es ausdrücklich heißt, das wolle Franz nicht vom Studium der Hl. Schrift gelten lassen, sondern nur vom überflüssigen Studium solcher Dinge, die die Brüder vom Wege der Einfachheit und Demut abbringen können; vgl. Admonitio 7 und 2 Celano 195, S. 242, mit denen der Bericht des Speculum in seinen wesentlichen Gedanken übereinstimmt.

[76] Felder, Geschichte der wissenschaftlichen Studien im Franziskanerorden bis um die Mitte des 13. Jahrhunderts, Freiburg 1904. Anders: Seppelt, Wissenschaft und Franziskanerorden, ihr Verhältnis im ersten Jahrhundert des letzteren, Breslau 1906.

eine solche läuft seinen Idealen stracks zuwider. Eine Wissenschaft, „die um des bloßen Wissens willen getrieben wird, oder gar aus dem Verlangen, durch ihre Kenntnis Reichtümer zu gewinnen", lehnt er ab. Eine solche Wissenschaft macht nach seiner Ansicht nicht lebendig, sondern tötet Geist und Leben. Die Wissenschaft, die er bejaht, ist die, die Führerin zum Geiste ist, die zu einem gottwohlgefälligeren Leben hinleitet. Sie ist gut[77]. Vor der ersteren will er seine Minderbrüder um alles bewahrt wissen, mit der Pflege der letzteren hat er sich einverstanden erklärt. Von der Theologie, vor allem der biblischen, spricht er mit großer Hochachtung; denn sie ist ihm eine Quelle des Lebens: „Und jene sind lebendig gemacht vom Geiste der Hl. Schrift, die nicht jeden Buchstaben, den sie wissen und zu wissen wünschen, nur dem Wortlaut nach auslegen, sondern durch Wort und Beispiel das Gelernte dem höchsten Herrn und Gott, von dem alles Gute kommt, zurückerstatten". Ignoranz ist ihm weder Ideal, noch hat er sie jemals als erstrebenswert hingestellt. Das beweist nicht zuletzt das tiefe Wort: „Wo Liebe ist und wo Weisheit, dort ist weder Furcht noch Unwissenheit"[78]. Von allen Tugenden grüßt er im Lob auf die Tugenden zuerst die Weisheit, die er als Königin preist: „Ave regina Sapientia, Dominus te salvet cum tua sorore sancta pura Simplicitate"[79].

Für den dritten Abschnitt des Testamentes ergibt sich somit die Parallelität zweier Gedankenreihen: Franziskus ehrt das Sakrament, weil es die tragende Mitte seines religiösen Lebens schlechthin ist, und darum ehrt er die Priester, weil sie dieses Sakrament verwalten und ausspenden. Er ehrt die Namen und das geschriebene Wort Gottes, weil durch sie alles, auch das Sakrament des Altares, geheiligt wird, und darum ehrt er die Gottesgelehrten, weil sie das Wort Gottes verwalten (ministrant) und ausspenden.

Damit hat Franziskus in diesem Abschnitt des Testamentes Entscheidendes über sein inneres religiöses Leben gesagt: Das Erste und Grundlegende ist der Glaube, den ihm Gott gegeben und immer wieder gibt. Dieser Glaube wird von verschiedenen Seiten genährt, erhält von verschiedenen Seiten den notwendigen Lebensstrom:

---

[77] Admonitio 7 und Epistola ad Antonium (Analekten 44 bzw. 71, Opuscula 10).

[78] Admonitio 27; Analekten 49, Opuscula 18.

[79] Laudes de virtutibus; Analekten 64, Opuscula 20. — Vgl. auch 2 Celano 194, S. 241, wo Franziskus in seiner anschaulichen Weise den Eintritt eines „magnus clericus et vir litteratus" in den Orden schildert. In der Einsamkeit und Verborgenheit des gottgeweihten Lebens findet er den rechten Maßstab zur Wertung der Dinge und wird so befähigt, später das „ministerium verbi" mit viel größerem Erfolg auszuüben. Von einer grundsätzlichen Hinderung daran ist keine Rede.

von den Priestern die Gnade des Sakramentes, von den Gottesgelehrten die Gnade des Wortes Gottes. Dieser Glaube lebt aber und kann nur leben innerhalb der Kirche. Durch sie empfängt also Franziskus letzlich Geist und Leben.

Testament n. 4:

„Und nachdem mir der Herr Brüder gab, zeigte mir keiner, was ich zu tun hätte, sondern der Höchste selbst offenbarte mir, daß ich nach der Weise des heiligen Evangeliums leben sollte. Und ich ließ es mit wenigen Worten und in Einfalt schreiben und der Herr Papst bestätigte es mir. Und die da kamen, dies Leben anzunehmen, gaben alles, was sie haben mochten, den Armen. Und sie waren zufrieden mit einem Gewand, innen und außen geflickt, samt Strick und Hosen. Und mehr wollten wir nicht haben. Das Tagzeitengebet sagten wir Kleriker wie andere Kleriker, die Laien sagten das Vater unser. Und gern genug blieben wir in den Kirchen. Und wir waren ungebildet und jedermann untertänig."

Dieser Abschnitt nimmt den historischen Bericht von n. 1 wieder auf und führt ihn weiter. Er enthält ein wertvolles Selbstzeugnis des Heiligen, indem er selbst sagt, wie es mit den Anfängen seiner Brüderschaft war, wie er und seine ersten Brüder es gehalten haben. Was zunächst auffällt, ist die Tatsache, daß Franziskus in diesem Bericht in keiner Weise Kritik übt an der Entwicklung seiner Brüdergemeinde zum kirchlichen Orden. Wer ein solches aus diesen schlichten Worten heraushören will, trägt Probleme in das innere und äußere Leben des Heiligen hinein, die diesem selbst zum mindesten nicht bewußt geworden sind. Wäre tatsächlich sein Lebenswerk durch den Druck der Kirche in eine andere, als die von ihm intendierte Form gezwungen worden, dann wäre es außerordentlich verwunderlich, warum Franziskus von seinem Kampf gegen die Bevormundung durch Rom im Testament vollständig schweigt, ja, wie er dann dazu kommt, durch das Testament seine Gemeinschaft noch enger an Rom zu binden, wie er es tatsächlich in n. 3 und n. 10 tut.

Wenn Sabatier und Benz aus diesen Worten („nemo ostendebat michi . . . sed ipse Altissimus revelavit michi") den Konflikt zwischen dem Sendungsbewußtsein des hl. Franziskus und der Kirche herauslesen, so ist dagegen folgendes zu bedenken:

1. Ein Konflikt um diese Sendung besteht nicht zwischen Franziskus und der Kirche, sondern, das läßt sich nicht leugnen, zwischen

Franziskus und den Ministern[80]. Die Haltung der römischen Kirche kommt treffend in den Worten Innozenz' III. zum Ausdruck: „Wenn der allmächtige Herr euch an Zahl vermehrt und an Gnade bereichert hat, meldet es mir in Freude. Dann will ich euch noch Größeres als dieses gestatten und voll Zuversicht euch größere Aufgaben anvertrauen"[81]. Die Kirche konnte abwarten, wie sich diese neue Bewegung entwickeln und ob sie sich bewähren würde. Für sie war es immer noch Zeit einzugreifen. Wauer kommt auf Grund seiner Untersuchungen sogar zu dem Ergebnis, daß Innozenz III. durchaus kein Interesse an der Entwicklung der Minderbrüder gezeigt habe. Erst unter Honorius III. seien bei der Kurie die Anhänger des hl. Franziskus begünstigt worden[82]. Tatsache ist, daß da, wo unter Honorius III. zum erstenmal ein unmittelbares Einwirken der Kurie sichtbar wird, es auf Franziskus selbst zurückzuführen ist. Er bemüht sich um die Vermittlung der Kurie, als er allein der inneren Krise des Ordens, die durch das Verhalten der Minister während seiner Orientreise entstanden war, nicht mehr Herr wurde[83]. Es läßt sich tatsächlich weder aus den Schriften des Heiligen, noch aus den primären Quellen zu seinem Leben etwas herauslesen, was sich als Konflikt zwischen Franziskus und der Kirche deuten ließe, es sei denn, man tue den Texten Gewalt an. Wohl aber haben wir ein Zeugnis des Bruders Leo, das uns Aufschluß gibt über die Tragik des Konfliktes zwischen Franziskus und den Ministern. Das, was Franziskus will, ist etwas unerhört Neues. Es ist ein Ordensleben, das grundverschieden ist von allen bestehenden Formen des klösterlichen Daseins. Während das charakteristische Merkmal des bisherigen Klosterlebens der „ordo" ist, leidet — von da aus gesehen — die ganz auf den Geist evangelischer Freiheit aufgebaute Gemeinschaft der Minderen Brüder an einer inneren Unordnung. Sie hat kein ausführliches Lebensgesetz wie die anderen kirchlichen Orden. Die Gestalt des hl. Franziskus verkörpert eben lebendig das minoritische Lebensgesetz. Sein Leben und seine Person bilden die eigentliche „forma Minorum"[84]. Solange er deshalb lebendig vor seinen Brüdern stand, konnte er seine Gemeinschaft

---

[80] Vgl. S. 137 ff. — Goetz, Religiösität 183: „Franz wurde nicht das Opfer kirchlicher Vergewaltigung, sondern er war das Opfer eines unerreichbaren Ideals."

[81] 1 Celano 33, S. 27.

[82] Entstehung des Klarissenordens 2 ff.

[83] Vgl. den anschaulichen Bericht in der Chronik des Jordan von Yano n. 12—14, S. 11 ff. Ähnlich: 1 Celano 100, S. 77; 2 Celano 23—24, S. 144 ff; Jakob von Vitry, Epistola VI, Analekten 101.

[84] Vgl. Officium s. Francisci, AF X, 387.

in der ihr eigentümlichen Ordnung zusammenhalten. Trat aber seine das minoritische Lebensgesetz verkörpernde Persönlichkeit in den Hintergrund, dann mußten sich die Nachteile zeigen. Man denke nur an die Ereignisse während der Orientreise des Heiligen, welche die inneren Möglichkeiten zu dieser Unordnung sehr stark zutage treten ließen. Verantwortlich für die Gemeinschaft der Brüder sind aber letzten Endes die Minister. Es ist deshalb nicht verwunderlich, wenn sie anläßlich eines Kapitels an den von Franziskus für seinen Orden erbetenen „Papst", den Kardinal Hugolin, herantreten, um durch ihn Franziskus zu bestimmen, die Regel Benedikts, Augustins oder Bernhards anzunehmen, weil diese Regeln Anweisung geben, „sic et sic ordinate vivere". Das will doch besagen, daß sie in jedem Falle zeigen, wie man der Ordnung gemäß leben soll. Die Minister vertreten damit gewissermaßen den ordnungfordernden, gesunden Menschenverstand. Dafür hat aber der Idealist Franziskus kein Verständnis. Gegen solche „Weisheit" setzt er sich zur Wehr mit der ganzen Leidenschaftlichkeit dessen, der sich von Gott berufen und erwählt weiß, etwas Neues zu beginnen, der darum gerne als Tor angesehen werden will, wenn nur seine Sendung verwirklicht wird [85]. Dieser tragische Konflikt zwischen dem nüchternen Wirklichkeitssinn der Minister und dem radikalen Idealismus des Heiligen ist es, der Franzens letzte Lebensjahre überschattet, nicht ein Konflikt mit der Kirche, die von beiden, Franziskus und den Ministern, angerufen und damit in die Stellung eines Schiedsrichters gebracht wurde [86]. Es ließe sich zeigen, daß die Kirche, vor allem ihr Vertreter für die franziskanische Bewegung, Kardinal Hugolin, sich bemühte, beiden Ansichten gerecht zu werden; doch würde das hier zu weit führen.

2. In diesem Konflikt spielt die entscheidende Rolle das Sendungsbewußtsein des Heiligen. Nicht umsonst ist der angeführte Bericht des Bruder Leo, der uns von diesem Konflikt Kunde gibt, in

---

[85] Verba 5, S. 104. — Diese bei den Spiritualen sehr beliebte Erzählung geht von hier in die Schriften derselben über.

[86] Goetz, Religiösität 161 f, lehnt auch die These Sabatiers, als ob die Kurie die Absichten des hl. Franziskus umgebogen und „einen kirchentreuen Orden geschaffen habe", wo eine freie religiöse Gemeinschaft entstehen sollte, als erledigt und nicht zu begründen ab. Aber er wird m. E. den Ministern nicht gerecht, wenn er meint, sie seien nur nach „sichtbaren Erfolgen strebende Elemente der franziskanischen Gemeinschaft gewesen, denen die Ausdehnung des neuen Ordens mehr galt als die höchste Anspannung seiner Ideale". Es ist sicher nicht nur irdisches Streben, das Franziskus überwindet, sondern auch das religiöse Verantwortungsbewußtsein der Minister um die ihnen anvertraute Gemeinschaft; vgl. dazu das von Sorge getragene Urteil Jakobs von Vitry, Epistola VI (1220), Analekten S. 101.

ähnliche Worte gefaßt wie der Bericht in Testament n. 4. Hinter der Auseinandersetzung mit den Ministern steht ohne Zweifel das Sendungsbewußtsein: „Es zeigte mir niemand, was ich tun müsse, sondern der Höchste selbst offenbarte es mir." Aus den Worten „zeigte mir niemand" die Folgerung zu ziehen: „auch die Kirche nicht", wie es Benz in diesem Zusammenhang tut, heißt dem Denken des hl. Franziskus Gewalt antun. Ob er einen solchen Gedanken überhaupt gewagt hätte, ist mit Recht anzuzweifeln. Er führt sein Sendungsbewußtsein auf eine Offenbarung Gottes zurück, in der schlichten Weise, wie sie ihm zu eigen ist, ohne weiter darüber zu reflektieren und an Konfliktsmöglichkeiten überhaupt zu denken.

Worin im einzelnen diese Offenbarung Gottes für ihn bestand, ist nicht bekannt[87]. Sicher wissen wir, daß Franziskus den Begriff „Offenbarung" nicht preßte. Er stand überall dem Wirken Gottes gegenüber, überall sprach Gott zu ihm. Schlug er das Evangelienbuch auf und fand eine Stelle, die ihm Gottes Wort für seine augenblickliche Lage zu sein schien, so sprach er von einer Offenbarung Gottes[88]. Auch ohne nähere Erörterung ist deutlich, daß Franz den Begriff „Offenbarung" in verschiedener Färbung gebraucht: sei es, daß ihm Offenbarung wurde durch ein inneres Sprechen Gottes zu ihm[89]; sei es, daß Gottes Wort ihm kund wurde durch den Mund seines Bischofs[90]; sei es, daß er den Willen Gottes erforschte durch die Entscheidung heiliger Menschen, wie Bruder Silvester und Schwester Klara[91]. Im Testament dürfte wohl beide Male, wo von „revelare" die Rede ist (n. 4 und 6), an ein Aufschlagen des Evangeliums oder an ein Hören solcher biblischer Texte, die dem Heiligen zur persönlichen Offenbarung wurden, gedacht sein. Für n. 4 darf man, wie Fischer es tut, mit Wahrscheinlichkeit die Berichte von 2 Celano 15, Anonymus Perusinus 2, Legenda trium sociorum § 25—29 in diesem Sinne deuten. Für n. 6 liegt dieser Schluß

---

[87] Fischer, Chronologie 48 f, gibt den Inhalt dieser Offenbarung mit folgenden Stellen aus dem Evangelium an: Lk 9, 3; 10, 4; Mt 10, 9; Mk 6, 8 — Mt 19, 21 — Mt 16, 24. Vgl. 2 Celano 15, S. 140. Doch kann diese Aufstellung nur den Grad einer gewissen Wahrscheinlichkeit für sich in Anspruch nehmen.

[88] Vgl. den charakteristischen Bericht des Bruders Leo: Intentio regulae 11, S. 93, der ebenfalls sehr verbreitet wurde: Spec. majus 4; Leg. Delorme 70; Ubertin, Declaratio (S. 177) und Responsio (S. 75); Clarenus, Expositio regulae (S. 65); Olivi, Expositio regulae (fol 123 ra).

[89] Bonaventura, Legenda major III, 6, S. 568; vgl. 2 Celano 159, 222; ebenso: Spec. majus 74, S. 147.

[90] „... quia ab initio meae conversionis posuit Dominus verbum suum in ore episcopi Assisii ut mihi consuleret", vgl. Spec. minus 30, S. 64; Spec. maj. 10, S. 24; Leg. Del. 15, S. 9.

[91] Bonaventura. Leg. major XII, 2; S. 611: „superno eis revelante Spiritu".

deshalb nahe, weil der Gruß der alttestamentlichen Segensformel entnommen ist, die Franziskus auswendig wußte, wie der Segen über Bruder Leo bezeugt[92]. Das lebendig aufgenommene Wort der Hl. Schrift wird Franziskus also zur Offenbarung Gottes an ihn. Auf eine solche Offenbarung führt er im Testament das Neue und Ungewöhnliche seiner Lebensweise zurück. Man wird dem „altissimus revelavit mihi" darum kaum eine inhaltlich stärkere Bedeutung zuschreiben können, als dem „Dominus dedit mihi", das im Testament wiederholt stark betont wird.

Die Berufung auf eine „Offenbarung" Gottes in Testament n. 4 zeigt also deutlich das Sendungsbewußtsein des hl. Franziskus: Er weiß sich in seiner Aufgabe nie als einer, der eigenmächtig handelt, sondern er weiß und ist zutiefst überzeugt, daß er von Gott zu einer besonderen Aufgabe berufen ist. Er lebt und handelt als Beauftragter Gottes, als ein Werkzeug Gottes. Dessen ist er sich bis in die letzten Konsequenzen hinein lebendig bewußt geblieben. Einzelne Inhalte dieses Sendungsbewußtseins werden im Verlauf dieser Untersuchung zur Sprache kommen. Es inhaltlich restlos aufzudecken, dürfte wohl sehr schwer sein. Hier soll als sicher nur das eine herausgestellt werden: Die minoritische Lebensweise, die Verwirklichung der „forma evangelii", hat Franziskus als besonderen Anruf Gottes für sich aufgefaßt[93]. Sie zu verwirklichen, war seine besondere Sendung. Das Bewußtsein dieser besonderen Sendung hat sein Leben als treibende Kraft durchformt und durch alle Schwierigkeiten hindurchgetragen[94].

3. Neben dem Bericht über die Offenbarung Gottes, die seine Sendung rechtfertigt, steht aber schlicht und wie selbstverständlich das „dominus papa confirmavit michi", eine Tatsache, die von manchen neueren Franziskusforschern übersehen wird bzw. der sie ihr Verständnis versagen. Wie für jedes persönliche Erwählungsbewußtsein durch Gott, so bestand auch für das des hl. Franziskus die Gefahr des Zusammenstoßes mit der Macht, die wesentlich von

---

[92] Analekten 125, Opuscula 69.

[93] Man wird hier darauf hinweisen müssen, daß seit den Tagen Norberts von Xanten in den religiös lebendigen Kreisen des Christentums die Verwirklichung der „evangelica vita", der „vita apostolica" oder die „apostolicae vitae imitatio" eine entscheidende Rolle spielt. Die „forma sancti evangelii" bei Franz fügt diesem allgemeinen Zeitideal kaum einen wesentlich neuen Gedanken hinzu. Franz nimmt den Begriff durchaus in dem Sinne, den er in der damaligen Zeit hatte. Der Unterschied liegt mehr in der Art der Verwirklichung.

[94] Über das Sendungsbewußtsein des Heiligen im Anschluß an Testament n. 4 vgl. Zarncke, Kardinal Ugolino 116 f; Benz, Ecclesia spiritualis 59 ff; Styra, Franz und das Evangelium 21.

der Überzeugung lebt, überhaupt die Stellvertreterin Gottes auf Erden zu sein. Die Kirche, sichtbar werdend in ihrem Haupte, dem römischen Papste, hätte auch für ihn die Gefahr werden können, an der er gleich vielen religiösen Geistern gescheitert wäre. Bei Franziskus begegnen wir von Anfang an der erstaunlichen Tatsache, daß er um die Bestätigung seiner Ideen durch die Kirche, das heißt für ihn durch den Papst, nachsuchte. Wenn deshalb die Tres socii in diesem Zusammenhang berichten, Franziskus habe, nachdem der zwölfte Bruder zu ihm gekommen sei, gesagt: „Laßt uns zu unserer Mutter, der hl. römischen Kirche gehen, dem Papste anzuzeigen, was der Herr durch uns zu wirken begann, um nach dessen Geheiß und Willen das Begonnene fortzusetzen", so darf man darin echtes Traditionsgut sehen[95]. Franziskus hat also sich und die von ihm ausgehende Bewegung, in der sein Sendungsbewußtsein Gestalt annahm, von Anfang an der Entscheidung der römischen Kirche unterworfen. Das wird nicht nur durch sein Selbstzeugnis im Testament, sondern auch durch die Regel, seine Biographen und zeitgenössischen Chronisten bestätigt[96].

Darum darf man behaupten: Das Sendungsbewußtsein des hl. Franziskus hat in seinem Leben eine von ihm selbst gewollte und bejahte Grenze gehabt. Diese Grenze war der Wille und das Geheiß der Kirche. Nachdem uns der Kirchenbegriff des Heiligen verständlich wurde (vgl. S. 155 ff), dürfte das Verständnis hierfür nicht mehr allzu schwer fallen. Die Absicht zur Unterwerfung hat er nie, auch nicht im Testament, aufgegeben, sondern hier in den wie selbstverständlich ausgesprochenen Worten von n. 4 nochmals bekundet. Was der Schlußsatz der Regula bullata, wie T i l e m a n n es ausdrückt, mit

---

[95] § 46, S. 67 — vgl. auch 2 Celano 24, S. 145, wo ein ähnliches Verhalten bezeugt ist.

[96] Das ergibt sich deutlich aus dem Prolog der Regula non bullata, die in diesen Stücken wohl sicher auf die Urregel zurückgeht: „Hec est vita evangelii Jesu Christi, quam frater Franciscus petiit a domino papa Innocentio concedi sibi et confirmari et dominus papa concessit et confirmavit sibi et suis fratribus habitis et futuris. Frater Franciscus . . . promittat obedientiam et reverentiam domino Innocentio pape et successoribus ejus et omnes alii fratres teneantur obedire fratri Francisco et ejus successoribus . . . Regula et vita istorum fratrum hec est etc." (Analekten 1, Opuscula 24). Neben oder vielleicht vor dem Leben nach dem Evangelium steht der Gehorsam gegen die Kirche, verkörpert im Papste. — So sahen es auch seine Zeitgenossen, etwa M a t t h ä u s P a r i s (1200—1259): „Ut autem vir Dei Franciscus hoc salubre propositum ad effectum perduceret, articulos jam dictos cum quibusdam aliis . . . in schedula conscriptos sedenti in consistorio Romae papae Innocentio praesentavit et suam petitionem confirmari a sede apostolica postulavit" (L e m m e n s, Testimonia minora 81). — In allen diesen Zeugnissen steht als ein bestimmendes Merkmal die Bitte des hl. Franziskus um die kirchliche Bestätigung seines Lebens.

seiner eisernen Schwere will, ist Franz immer und bis zuletzt Pflicht gewesen, nämlich: „die lückenlos vollständige Verbindung, genauer gesagt, die vollständige Unterordnung“ unter die römische Kirche[97].

Mit diesen Erörterungen, die sich der Person des Heiligen widmen, ist aber die Bedeutung von Testament n. 4 noch nicht erschöpfend gedeutet. Dieser Abschnitt gibt uns auch Auskunft, und zwar wiederum eine sehr authentische Auskunft, über die ursprüngliche Konstituierung der Brüdergemeinde, die sich um Franziskus als ihren Mittelpunkt geschart hatte. Auch in den diesbezüglichen Fragen gehen die Ansichten der Forscher weit auseinander. Renan, Voigt, K. Müller, Mandonnet, Pierron vertreten die Ansicht, Franziskus habe anfänglich keinen kirchlichen Orden, sondern nur eine für jedermann offene Bußbrüderschaft stiften wollen[98]. Sie treffen mit ihrer Ansicht einen richtigen Kern. Franziskus hat am Anfang seiner Bekehrung sicherlich nur den Willen gehabt, für seine Person das Evangelium, so wie es der Herr ihm gezeigt, ganz und rein zu befolgen. An eine Ordensstiftung im späteren Sinne hat er zu dieser Zeit sicher nicht gedacht[99]. Als ihm aber der Herr Brüder gegeben, wurde er zum Mittelpunkt einer religiösen Gemeinde, deren Lebensgesetz seine Person, deren treibende Kraft das ihm offenbarte Ideal war. Auch hier ist der Gedanke an einen Orden im späteren Sinne noch nicht spürbar tätig. Die ankommenden Brüder leben einfältig nach Franzens Beispiel das Evangelium, sowie es in den Idealen des Heiligen für sie erkennbar wird[100]. Nach dem Zeugnis von Testament n. 4 zeichneten sich schon in diesem kleinen Kreise keimhaft gewisse Gegebenheiten ab, die mit dem Wachsen der Zahl der Brüder und mit dem Wachsen der den Brüdern gestellten Aufgaben zur Entwicklung zu einem Orden hindrängen mußten. Diese Keime entfalten sich, und ohne sein Zutun wird Franziskus zum Leiter eines Ordens im kirchlichen Sinne. Man kann wohl sagen, daß ihm die an seine Person sich anschließende Bewegung unter der Hand zum „ordo fratrum Minorum“ wird. Aber das ist wichtig: Was tatsächlich dahin führte, ist von Franziskus intendiert und

[97] „ut semper subditi et subjecti pedibus ejusdem sanctae Ecclesiae stabiles in fide catholica paupertatem et humilitatem et sanctum Evangelium . . . observemus“ (Reg. bull. 12; Analekten 35, Opuscula 74); vgl. Tilemann, Individualität 166; Zarncke, Kardinal Ugolino 116 f.

[98] Eine Übersicht über diese Frage: Felder, Ideale 17 f.

[99] Man wird das gegen Goetz, Ideale 139 ff und Religiösität 161 ff festhalten müssen. Franz denkt in den Anfängen nicht daran, einen Orden im damaligen Sinne zu gründen. Die Entwicklung seiner Gemeinde zu einem solchen hat er allerdings nicht gehemmt, wie noch gezeigt wird.

[100] Tilemann glaubt, aus Testament n. 4 diese ursprünglichen Ideale erschließen zu können; vgl. Individualität 55 f.

gepflegt worden. Ob er sich über die Wirkung dieser Ursache klar gewesen ist, bleibt zweifelhaft[101]. Jedenfalls hat er die Ursachen gewollt. Diese sind im einzelnen:

1. eine gemeinsame Kleidung, der „habitus sanctae conversationis". Die ersten Brüder waren wie Franziskus zufrieden mit einem Gewand, innen und außen geflickt, dem Strick und den Hosen. In allen Legenden wird berichtet, daß Franziskus von Anfang an den Männern, die ihm folgten, ein bestimmtes Kleid gegeben, das Kleid der Brüderschaft[102]. Das Gewand als „signum distinctivum"[103] der Brüder von den anderen Christen ist also von Anfang an da und nicht erst später, etwa durch die Regeln, eingeführt worden. Die Regeln setzen sein Vorhandensein als selbstverständlich voraus[104];

2. eine gemeinsame Lebensnorm. Es ist von Anfang an eine „formula vitae" da, die Franziskus in aller Einfalt zusammengestellt hat aus den entscheidenden Schriftstellen und wenigen anderen Vorschriften, die für das gemeinsame Leben notwendig waren[105]. Diese „formula vitae" ist die Urregel des Ordens[106]. Mit der Regel sind für die damalige Zeit eng verbunden die Gelübde, vor allem das der Keuschheit und das des Gehorsams[107]. Kanonisch berechtigt zur Entgegennahme der Gelübde ist Franziskus erst nach

---

[101] Allerdiigs berichtet 1 Celano 27, S. 22 f, Franziskus habe die ersten Brüder schon durch ein Traumgesicht getröstet: Aus allen Ländern habe er Männer kommen sehen „in habitu sanctae conversationis beataeque regulae nobiscum volentium conversari". Noch habe er das Geräusch ihrer Schritte in den Ohren „euntium et redeuntium secundum obedientiae sanctae mandatum". Gott werde sie zu einer großen Familie auf dem ganzen Erdkreis machen. — Danach dürfte der Gedanke an einen Orden doch vielleicht schon sehr früh aufgetaucht sein.

[102] Vgl. 1 Celano 24, wo es von Bruder Bernhard heißt: „vita et habitu sancto Francisco associatus est"; vgl. auch Anm. 101!

[103] Vgl. Regula non bullata 13 (Analekten 13, Opuscula 42).

[104] Dieses Moment allein wäre nicht beweiskräftig; denn das besondere Kleid trugen fast alle Männer der religiösen Bewegung, auch die späteren Terziaren. Aber bei allen ist auch die gemeinschaftbildende Kraft des gemeinsamen Kleides zu beobachten.

[105] 1 Celano 32, S. 25: „Videns beatus Franciscus quod Dominus Deus quotidie augeret numerum in idipsum, scripsit sibi et fratribus suis, habitis et futuris . . . vitae formam et regulam . . . Pauca tamen inseruit alia, quae omnino ad conversationis sanctae usum necessario imminebant."

[106] Diese Urregel ist nicht erhalten. Um ihre Form und ihren Inhalt geht seit langem ein großer Streit. Es sei auf die wichtigste Literatur darüber verwiesen, da allem Anschein nach dieses Problem vorerst nicht zu lösen ist: Kybal, Regeln 1 ff; Mandič, De protoregula Ordinis Fratrum Minorum. Darüber hinaus lieferten beachtenswerte Beiträge zur Klärung der Problemlage: Styra, Franz und das Evangelium 63 f; Oliger, in einer Besprechung der Untersuchung des P. Cuthbert, in: AFH 6 (1913); vgl. auch AF X, 25.

[107] Alle diese Momente kommen in dem aus der ersten Zeit stammenden Franziskus-Wort klar zum Ausdruck, das uns Celano aufbewahrt hat (vgl. Anm. 101!).

der Approbation seiner „formula vitae“ durch Innozenz III., obgleich er schon vorher das Gehorsamsgelübde entgegengenommen hat“[108];

3. das kanonische Stundengebet, das von jeher in der Kirche eine der stärksten Formkräfte religiöser Gemeinschaften gewesen ist. Seit wann es die Brüder geübt, läßt sich nicht genau ausmachen. Ob sich diesbezügliche Vorschriften schon in der Urregel befanden, ist kontrovers[109] und kaum zu entscheiden. Franz reiht das Stundengebet in Testament n. 4 jedenfalls unter die ersten Lebenszeichen seiner Brüdergemeinde. Das Stundengebet scheidet in der Brüderschaft die Kleriker von den Laien[110].

Damit sind der neuen Bewegung von ihren ersten Anfängen an Entwicklungsmomente mitgegeben, die im Laufe der Zeit mit innerer Notwendigkeit zur Bildung eines Ordens im kirchlichen Sinne führen mußten. Freilich entstand eine Form des Ordenslebens, die etwas vollständig Neues war und die eine neue Geschichte des Ordenslebens einleitete. Sie konnte sich erst durch die Überwindung schwerster innerer Krisen zum Weltorden entfalten.

Über das Leben der ersten Brüder erfahren wir aus Testament n. 4 noch ein Doppeltes, das uns wichtige Aufschlüsse gibt:

Sie hatten noch keine festen Wonsitze, keine Klöster (loca) im späteren Sinne: „satis libenter manebamus in ecclesiis“. In den Vorhallen der Kirchen und sonstwo bei guten Leuten übernachteten sie, wenn sie auf ihren apostolischen Wanderfahrten für die Nacht Unterschlupf suchten[111].

---

[108] 1 Celano 27 und 29, S. 23 f. — Kybal ist der Ansicht, der Ausdruck „ad recipiendam vitam“ heiße nichts anderes als „das Leben nach der Regel übernehmen“ (Regeln 6). Nach seiner Meinung gebraucht Franz die Ausdrücke vita und regula einerseits und fraternitas, ordo, religio andererseits promiscue (Regeln 100 f); vgl. auch: van den Borne, Anfänge 139, Anm. 2.

[109] Mandič, De protoregula 93; vgl. Müller, Anfänge 6 und 54 f. Über die Entwicklung des Stundengebetes im Orden vgl. Lampen, De divino officio 135. — Jedenfalls kann man das „secundum alios clericos“ des Testamentes so deuten, daß die Brüder erst das Offizium gebetet haben wie andere Kleriker (vgl. Regula non bullata 3: Analekten 3 f, Opuscula 28), später dann wie die Kleriker der römischen (stadtrömischen!) Kirche, d. h. der päpstlichen Kapelle, so wie die Regeln es vorschreiben. Dadurch wurde das Brevier der römischen Kurie zum Brevier der abendländischen Kirche; vgl. Le Carou, L'office divin 191 ff.

[110] In allen Schriften des hl. Franziskus findet sich diese Unterscheidung (vgl. S. 151 f).

[111] Einzelheiten bei Felder, Ideale 128 ff; vgl. oben S. 93. — In Rivotorto bzw. in Portiunkula hatte die Brüderschaft allerdings auch schon von früh an den Ort, der allen der Mittelpunkt der Bewegung war. Bei allem Wanderdasein hatten die Brüder hier doch eine Heimat. Auch dieses Moment dürfte zur Ordensbildung nicht wenig beigetragen haben.

Sie waren nicht schulmäßig gebildet und allen untertan. Idiota heißt illitteratus im Gegensatz zu den an den Schulen Ausgebildeten[112]. Daß dies für Franziskus nicht ganz zutrifft und für manche seiner ersten Brüder (z. B. Petrus Catanii) überhaupt nicht, hat schon Schnürer erwiesen[113]. Über die soziale Stellung der Brüder ist damit nichts gesagt. Vielleicht will Franziskus durch diesen von ihm oft gebrauchten Ausdruck sagen: Wir waren einfache Menschen und wollten es sein. Deshalb strebten wir nicht nach gelehrtem Wissen und verlangten es auch nicht von denen, die zu uns kamen. Nicht das Studium bestimmte das Leben der ersten Minderbrüder, sondern die Handarbeit, durch die sie allen zu dienen bereit waren[114].

Testament n. 5:

„Und ich arbeitete mit meinen Händen und ich will arbeiten; und es ist mein fester Wille, daß alle anderen Brüder arbeiten, eine Arbeit, die ehrbar ist. Die es nicht können, sollen es lernen: nicht aus Sucht, den Arbeitslohn zu empfangen, sondern des Beispiels wegen und um den Müßiggang zu vertreiben. Und würde uns einmal der Arbeitslohn nicht gegeben, so wollen wir Zuflucht nehmen zum Tische des Herrn und Almosen erbitten von Tür zu Tür.

Die Handarbeit[115] nicht des Erwerbes wegen, sondern als Nachfolge des apostolischen Lebens gehörte zu den Idealen der religiösen Bewegungen des 12. und 13. Jahrhunderts, ebenso die Tatsache, daß man zum Betteln Zuflucht nahm, wenn der Erwerb der Arbeit nicht ausreichte[116]. Es handelt sich hier also nicht, wie man oft annimmt, um typisch minoritische Haltungen.

---

[112] Grundmann, Religiöse Bewegungen 29 f. Er geht diesem Ausdruck sorgfältig untersuchend in der zeitgenössischen Literatur nach; vgl. auch Epistola ad capitulum: „quia ignorans sum et idiota" (Analekten 61, Opuscula 105).

[113] Franz von Assisi 15. — Goetz, Religiösität 179 f faßt idiota im Gegensatz zu priesterlich auf: „als reiner Laie, ohne geistliche Vorbereitung und Leitung, unternimmt er seinen Weg" . . . „Er nennt sich einen idiota, sieht also in dieser idiotischen Frömmigkeit zum mindesten eine ebenso große Kraft, als sie die höhere Bildung der Priester entwickeln konnte." Diese Auffassung scheint unbegründet, schon, weil man damals auch den Begriff „sacerdos illitteratus" kannte.

[114] Vgl. Regula non bullata 7 (Analekten 7, Opuscula 33) und oben S. 126; anders deutet Clarenus; vgl. S. 64, Anm. 63.

[115] Reg. non bull. 7 sagt, welche Arbeiten die Brüder ausführten und welche nicht als passend für sie erschienen.

[116] Grundmann, a. a. O. 197; vgl. Clarenus, Expos. regulae 1, S. 43: „Laborent manibus, ut apostolice et virtualiter vivant."

Im Gegensatz zum Testament erwecken die Vorschriften über Handarbeit und Betteln in den Regeln[117] den Eindruck, als ob das Betteln nicht mehr nur Notbehelf, sondern als Selbstzweck und Tugendübung neben die auch in den Regeln sehr betonte Handarbeit trete. In der Regula bullata scheint die Handarbeit nur mehr Sache der Brüder zu sein, die die Gnade dazu haben. Aber ob man die Worte so streng nehmen darf?

K. Müller zieht aus dem skizzierten Sachverhalt den Schluß, daß erst durch die Regula bullata die Wandlung des Ordens zum Bettelorden erfolgt sei[118]. Auch Kybal sieht in den Worten des Testamentes eine Korrektur an den Vorschriften der Regel, die nach seiner Ansicht eine Entstellung der Absicht des Heiligen sei[119].

Die Verdemütigung, die im Betteln liegt, begreift Franz schon während seiner Bekehrung als einen Teil der Nachfolge des armen Christus. Das Betteln als Ausdruck der höchsten Armut gehört darum von Anfang an zum minoritischen Lebensideal, weil es die restlose Abhängigkeit des Armen von der Güte anderer zum Ausdruck bringt[120]. Um das Gesagte deutlich zu machen, darf man wohl sagen, Franziskus würde sicher energisch dagegen Stellung genommen haben, wenn seine Brüder durch ihrer Hände Arbeit so gut verdient hätten, daß das Betteln überflüssig geworden wäre. Vielleicht trifft Tilemann in dieser immerhin schwierigen Frage den Sachverhalt am genauesten, wenn er schreibt: „Franziskus hat das Almosensammeln als eine Aushilfe angesehen. Aber dies ist nicht der einzige Gesichtspunkt gewesen, unter dem er es betrachtet hat. Vielmehr hat er das ‚ire pro eleemosyna' als ein außerordentlich wichtiges Erziehungsmittel in seinen Plan eingestellt, und hat es sich angelegen sein lassen, es als eine besonders verdienstvolle Leistung sehr nachdrücklich seinen Jüngern zur Pflicht zu machen"[121]. Das Betteln ist also für Franziskus zweierlei: in Ausnahmefällen die Quelle des Lebensunterhaltes, außerdem immer eine Tugendübung, die aufs engste mit der minoritischen „humilitas" zusammenhängt und dem bettelnden Bruder immer die Ungesichertheit seines

---

117 Regula non bullata 7 und 9; Regula bullata 5 und 6.

118 Anfänge 84. Im Testament suche Franz diese Wandlung schärfstens zu korrigieren.

119 Regeln 64 f: „Es ist kein Wunder, daß Franz vor seinem Tode nicht zögerte, eine ‚Novelle' zu diesem Pasquille (Reg. bull. 5) seines ursprünglichen Gedankens zu schreiben; er tat es im Testamente (n. 5)."

120 Tilemann, Individualität 66 f. Er geht allen sicheren Quellenaussagen nach und kommt so auf breitester Grundlage zu seinen Ergebnissen.

121 Individualität 70.

Lebens in der höchsten Armut ganz konkret vor Augen stellen soll. Im Testament spricht Franziskus nur von der ersten Bedeutung des Almosensammelns, in den Regeln berücksichtigt er beide Auffassungen.

Testament n. 6:

„Der Herr hat mir geoffenbart, daß wir als Gruß sagen sollten: Der Herr gebe dir den Frieden.“

Dieser einfache, fast einfältig scheinende Gruß hat auf die Jünger und Zeitgenossen des hl. Franziskus tiefen Eindruck gemacht. Es hat keiner von ihnen, der Franzens Leben beschrieb, versäumt, auf diesen Gruß besonders hinzuweisen (vgl. S. 67 f)[122]. Menschen, die in solch friedlosen Zeiten lebten wie sie, haben wohl ein besonderes Gespür für die Mächtigkeit und die Wirksamkeit dieses Grußes gehabt.

Der hier erwähnte Gruß deckt sich inhaltlich mit dem evangelischen Gruß, der in der Regel empfohlen wird: „Pax huic domui.“ Beide Grußformeln stammen aus der Hl. Schrift; beide könnten darum auch von Franziskus als offenbart angesehen werden. Warum er, wie es nach Ausweis der Quellen offensichtlich ist, den aus dem Alten Testament vorzog, dürfte schwer zu entscheiden sein.

Mandič nimmt an, der Gruß sei in einer der beiden Formen ein Bestandteil der Urregel gewesen[123]. Doch sind seine Gründe nicht unbedingt überzeugend.

In diesem Gruß spricht sich eine der großen Sendungsaufgaben Franzens und seiner Brüder aus. Boten des Friedens sollten sie sein in einer Welt, die von der Feindschaft der Majores und Minores, der Reichen und Armen erfüllt war, in der Stadt gegen Stadt, Land gegen Land kämpften, vor allem im damaligen Italien, in dem die Kämpfe zwischen Staufen und Welfen ihren verheerenden Anfang nahmen. Hier sollten die Minderbrüder ihre große Aufgabe erfüllen: Feindschaften schlichten, Frieden vermitteln, wie es Franziskus in seinem Leben immer getan hat[124]. Daran sollte sie der Gruß, den Gott Franziskus als entscheidend geoffenbart hatte, stets erinnern.

---

[122] Nur Heinrich von Avranches zitiert in seiner Legenda versificata s. Francisci den Friedensgruß der Regel (lib. V, vers. 80, S. 436). Metrische Gründe dürften ihn dazu bestimmt haben.

[123] De protoregula 26.

[124] Eine Fülle von Einzelheiten bringt Felder, Ideale 342 ff.

Jordan von Yano erzählt in seiner Chronik ein köstliches Beispiel für die Art, in der Franziskus diesen Gruß brauchte. Als er eines Tages in hochwichtiger Angelegenheit vor Honorius III. erschien, grüßt er ihn: „Pater Papa, Dominus det tibi pacem“[125].

Testament n. 7:

„Hüten sollen sich die Brüder, daß sie Kirchen, Wohnungen und alles, was für sie gebaut wird, keinesfalls annehmen, wenn sie nicht sind, wie es der heiligen Armut gemäß ist, die wir in der Regel gelobt haben. Sie sollen dort immer herbergen wie Fremdlinge und Pilger.“

Über die Entstehungsgeschichte dieses Abschnittes sind wir, wie schon dargelegt wurde (S. 68), sehr gut unterrichtet. Die Interpretation hat sich naturgemäß mit der endgültigen Fassung des Abschnittes zu beschäftigen; doch wird sie zur Klärung auf die frühere zurückgreifen dürfen. Aus beiden Fassungen der Stelle ergibt sich die wichtige Tatsache, daß Franziskus in einem entscheidenden Punkte der Entwicklung der Brüderschaft Rechnung trägt. Er setzt im Testament die Tatsache des Seßhaftwerdens der Brüder als selbstverständlich voraus; wofür er sich einsetzt, das ist die der Armut geziemende Form des Häuserbaues. Weder die Fassung des Testamentes, noch der Entwurf dazu lassen eine Spur von Ablehnung dieser Entwicklung selbst durch Franziskus feststellen.

Während noch die Regel diese Frage überhaupt nicht bespricht, sondern in unbedingter Schärfe daran festhält: „Die Brüder sollen sich nichts aneignen, kein Haus, keine Wohnstatt (locus ist der Ort, wo die Brüder hausten[126]), noch irgend etwas“ (Kapitel 6), wird im Testament vorausgesetzt, daß die Brüder Wohnungen haben. Damit ist das Testament neben 2 Celano 56[127] und den Chroniken des Jordan von Yano und Thomas von Eccleston das wichtigste Zeugnis für die Entwicklung des Ordens in diesem entscheidenden Punkte[128].

---

[125] n. 14, S. 14. — Man beachte die Varianten!

[126] Mathis, Privilegien 41, stellt eine besondere Untersuchung über diesen Begriff an und kommt zu dem Ergebnis, das „locus“ als Bezeichnung für Einsiedelei wie für Kloster schon früher vorkomme. Es sei also keine spezifisch franziskanische Neuschöpfung. Er läßt aber die Möglichkeit zu, daß Franz diesen Ausdruck mit Absicht gewählt habe, um das Eigenartige der Brüderwohnungen gegenüber den bestehenden gebäude- und länderreichen Abteien zu betonen.

[127] S. 165 — vgl. oben S. 170.

[128] Mathis, Privilegien 60.

Worauf es Franziskus nunmehr ankommt, ist die äußere Form dieser Wohnungen. Der Entwurf zu Testament n. 7 läßt das noch deutlicher erkennen als die endgültige Fassung. Diese äußere Form soll in allem der gelobten Armut entsprechen; nur unter dieser Bedingung billigt Franziskus die Entwicklung. Die Armut darf unter keinen Umständen verletzt werden. Ist diese Bedingung gewahrt, dann dürfen die für das gemeinschaftliche Leben der Brüder notwendigen Gebäulichkeiten übernommen werden[129].

Die Haltung des hl. Franziskus in dieser Frage während der letzten Monate seines Lebens wird durch einen Bericht der Specula: De modo capiendi loca in civitatibus et aedificandi in eis secundum intentionem beati Francisci[130] sehr gut illustriert. Der Bericht zeigt, daß gerade der Häuserbau für die Brüder in dieser Zeit lebhaft erörtert wurde, und zwar nicht nur im Orden selbst, sondern auch bei seinen Freunden in der Welt. In diesem Bericht äußert Franziskus dieselben Gedanken wie im Testament: Er billigt die Siedlungen der Brüder, selbst in den Städten. Er spricht von kleinen Kirchen, einfachen Wohnungen und einem Garten. Gegenüber der knappen Fassung des Testamentes ist der chronikartige Bericht der Specula anschaulicher. Ein neues Moment fügt er, im Unterschied zu den Gedanken des Testamentes, hinzu: Die Brüder sollen nach Franzens Willen derartiges nur mit Einwilligung des zuständigen Bischofs annehmen.

Über die rechtliche Bedeutung dieses „annehmen, recipere" sagt Franziskus im Testamente nichts[131]. Der Bericht der Specula prägt den Ausdruck „in eleemosynam dare". Im Sinne der Regel wird anzunehmen sein, daß aus solchen Schenkungen oder „Almosen" kein Eigentumsrecht für die Brüder erwachsen darf. Deshalb betont Franziskus, sie sollen dort wohnen wie Gäste (hospitantes, nicht: habitantes; vgl. S. 94 f). Er verdeutlicht diesen Gedanken noch durch das Schriftzitat: „wie Pilger und Fremdlinge".

So sucht Franziskus tatsächlich in seinem Testament in einem Punkt die Wirklichkeit mit dem Ideal in Einklang zu bringen. In diesem Punkt hat er seine „intentio" klar geäußert. Celano verleiht dieser Intention des Heiligen beredten Ausdruck, wenn er ausführt:

---

129 Wenn man Ubertin glauben kann, ließ schon Franziskus selbst für die Brüder kleine, aber sehr stark gebaute Kirchen und ärmliche Wohnungen errichten (ALKG III, 167 ff).

130 Spec. minus 30, S. 62 ff — Spec. majus 10, S. 22 ff — Leg. Delorme 14—16, S. 8 ff. — Zur Echtheit vgl. Goetz, Quellen 166 f.

131 Diesen offensichtlichen Mangel in der Formulierung des Testamentes suchen spätere Schreiber durch entsprechende Zusätze in Zitaten und Handschriften wettzumachen (vgl. S. 42 f und S. 69 f).

„Er haßte nicht nur anspruchsvoll gebaute Häuser (domorum arrogantiam), sondern verabscheute auch zahlreiches oder sehr ausgesuchtes Hausgerät. Nichts wollte er auf den Tischen, nichts an Gerät, was an die Welt erinnerte, sondern alles sollte deutlich auf die Pilgerschaft, auf die Verbannung hinweisen"[132]. Weder die Häuser, noch das Hausgerät sollte die Brüder zum Bleiben locken. Ihre Heimat sollten sie nicht hier auf Erden suchen und finden[133].

Testament n. 8:

„Ich befehle streng im Gehorsam allen Brüdern, wo sie auch sind, daß sie nicht wagen, irgendeinen Brief beim römischen Hof zu erbitten durch sich oder durch eine Mittelsperson: weder für eine Kirche, noch wegen irgendeiner Wohnstatt, weder unter dem Vorwand der Predigt, noch wegen leiblicher Verfolgung. Sondern, wo immer man sie nicht aufnimmt, sollen sie in ein anderes Land fliehen, um dort mit dem Segen Gottes Buße zu tun."

Nach dem ganzen Zusammenhang ist bei „litterae" an päpstliche Schutzbriefe zu denken, in denen die Brüder und ihre Belange durch die Kurie sichergestellt werden. Wenn also Clarenus das „littera" durch den Zusatz deutlicher macht: „vel privilegia", dann gibt er dem Wort „littera" sicher den Sinn, in dem es Franziskus verstanden hat[134].

Es wurde schon darauf hingewiesen, das im Privilegienverbot des Testamentes eine von den Stellen vorliegt, die nicht nur das Interesse der Spiritualen im 13. und 14. Jahrhundert[135], sondern auch die Überbewertung des Testamentes durch neuere Forscher bedingt haben.

Als erster hat Sabatier für sein revolutionäres Franziskusbild diese Stelle besonders ausgewertet. Sie war ihm Hauptbeweis dafür, daß Franziskus die Politik der Kurie durchschaut und in einem flammenden Protest abgelehnt habe[136]. Im gleichen Sinne äußert sich Brem: Die Ablehnung der Privilegien durch Franziskus sei die schwerste Anklage gegen das kuriale Regierungssystem, das

---

[132] 2 Celano 60, S. 167.

[133] Zum Ganzen vgl. Tilemann, Individualität 51 ff; Zarncke, Kardinal Ugolino 134 ff; dagegen: Fischer, Chronologie 33 und die nicht ganz eindeutigen Ergebnisse Kybals: Regeln 67, 85 f, 103; vgl. Testament 327.

[134] Prima tribulatio 61.

[135] Testament n. 8 und das Glossenverbot in n. 12 sind die Stellen desselben, die Ba durch Unterstreichen hervorhebt.

[136] Vie 385 f.

gerade auf Privilegien im weitesten Sinne beruhte[137]. — Im Gegensatz dazu sahen Ehrle und Felder in dieser Stelle des Testamentes nur eine ernste und eindringliche Mahnung zur Friedfertigkeit und Unterwürfigkeit dem anderen Klerus gegenüber[138]. Schnürer und Kybal stellen nur fest, daß Franziskus in diesem Punkte anders denke als die Kirche. Franz konnte sich — wie Schnürer es ausdrückt — über solche Formalitäten hinwegsetzen, konnte auf sie verzichten, vielleicht auch sie verachten, aber die Kirche konnte es nicht[139]. — Holzapfel bemerkt ein Zweifaches zu dem hier auftauchenden Problem: Man könne einmal die Meinung vertreten, daß Franz im Laufe der Jahre nicht immer dieselbe Stellung zu den Problemen des Ordens genommen habe, und zum anderen, daß sich die eigentliche Tragweite des ersten Teiles von Testament n. 8 erst aus dem durch „sed" eingeleiteten Nachsatz ersehen lasse[140]. — Fischer und Benz sehen in diesem Abschnitt des Testamentes lediglich eine Sicherung für die Zukunft, durch die Franziskus sich und seinen Orden vor Eingriffen der Kurie schützen will[141]. — Zarncke läßt auch einen Konflikt bestehen, vertritt dann aber die Meinung, die Ablehnung der Privilegien sei tief im Wesen der franziskanischen Bewegung begründet, sie habe aber nichts mit Empörung gegen die Kirche und ihr System zu tun[142].

Um die Frage zu einer möglichst einwandfreien Klärung zu bringen, sei nochmals der psychologische Hintergrund zu zeichnen versucht, der uns dieses scharfe Verbot näher erläutern kann[143]. Die Frage der päpstlichen Schutzbriefe wurde in den letzten Lebensjahren des Heiligen (wir werden die Gründe dafür noch kennenlernen) im Kreise der Brüder lebhaft erörtert. So traten auch eines Tages einige Brüder an Franziskus heran mit dem Wunsche, er möge vom Papste eine allgemeine Predigterlaubnis für den Orden erwirken. Mit einer solchen wäre den Brüdern, der guten Sache und dem Heile der Seelen mehr gedient, als unter den bisherigen Verhältnissen. Gegen dieses Ansinnen setzte sich Franziskus heftig zur Wehr. Er wollte das Predigtamt, wie es die Regel vorschreibt (Kapitel 9), nur in Abhängigkeit von den Diözesanbischöfen aus-

---

137 Gregor IX, 90.
138 ALKG III, 571 bzw. Ideale 214.
139 Franz von Assisi 49, 76 bzw. Regeln 35 f; vgl. Testament 330.
140 Die Entstehung des Portiunkula-Ablasses 41.
141 Chronologie 39, 107 bzw. Ecclesia spiritualis 7 f.
142 Kardinal Ugolino 120 f.
143 Zum folgenden vgl. Verba 6, S. 105 f (vgl. S. 72, Anm. 116). Daß die Heranziehung dieser Erzählung in diesem Zusammenhang berechtigt ist, zeigt: Ubertin von Casale, Responsio 52 f.

üben. Er hielt den Dienst an den Seelen für fruchtbarer, wenn er in Eintracht mit dem Klerus ausgeübt würde. Zwietracht würde nur niederreißen. Einer friedlichen Zusammenarbeit müßte sich aber ein solches Privileg nur hemmend in den Weg stellen[144]. — Auf diesen Zusammenhang deuten im Verbot des Testamentes die Worte: „neque sub specie praedicationis".

Aber das Verbot geht offensichtlich weiter. Es wendet sich auch gegen alle übrigen Privilegien, die nur irgend möglich sind. Man wird deshalb versuchen müssen, die grundsätzliche Stellung des hl. Franziskus zu päpstlichen Schreiben und Schutzbriefen zu prüfen, wie er sie in seinem sonstigen Leben praktisch betätigt hat. Es geht also um die Frage, ob sein praktisches Verhalten mit der theoretischen Stellungnahme des Testamentes übereinstimmt bzw. wieweit von der Kenntnis des praktischen Verhaltens aus das Verbot des Testamentes zu verstehen ist.

Schon bei seiner ersten Begegnung mit der römischen Kurie trat Franziskus an Innozenz III. heran mit der Bitte um ein für die damalige Zeit sehr seltenes Privileg, nämlich das der Laienpredigt für sich und seine Brüder, verbunden damit die Bitte um Bestätigung eines für dieselbe Zeit ungewöhnlichen Ordensideals[145]. „Der Papst willfahrte der vorgetragenen Bitte", berichtet Celano[146]. Wenn hier auch formal nicht von einer „littera" gesprochen werden kann, so liegt sachlich — die Formulierung bei Celano deutet darauf hin — die Gewährung eines Privilegs vor[147].

Im Jahre 1220 am 22. September wird mit der Bulle „Cum secundum consilium" durch Honorius III. das Noviziat, das kanonische Probejahr, in den Orden eingeführt. Das Schreiben ist ausdrücklich an den Bruder Franziskus und die anderen Prioren und Kustoden der Minderen Brüder gerichtet. Wer die Bulle veranlaßt hat, ist strittig. Sicher ist es, daß sie im Zusammenhang der Wirren während Franzens Orientreise und der Erwählung des Kardinals Hugolin zum Protektor der Brüderschaft entstanden ist. Es ist nicht bekannt, daß Franziskus irgendwie Stellung gegen diese päpstliche Verordnung genommen hätte. Im Gegenteil: In beiden Regeln beruft er sich auf dieses Mandatum (Kapitel 2) und wertet es positiv

---

144 Vgl. auch 2 Celano 146, S. 214.

145 Callebaut, Saint François et les privilèges 186 f.

146 „petitioni assensum praebuit" 1 Celano 33, S. 26. — Über das Privileg der Laienpredigt in der damaligen Zeit vgl. Grundmann, Religiöse Bewegungen 40 f, 63 f.

147 „Commotus itaque papa . . . per privilegium romanae ecclesiae officium praedicationis simul cum ordine petito ei confirmans . . ." schreibt Matthäus Paris (vgl. Testimonia minora 82).

aus[148]. — Ein wirkliches Privileg, das Honorius III. durch die Bulle „Quia populares tumultus“ am 3. 12. 1224 den Minderbrüdern verlieh, ist ebenfalls von Franziskus benutzt und damit zum mindesten via facti gutgeheißen worden. Der Papst gestattet hier „attendentes orationum vestrarum suffragia plurima“, daß in allen „locis et oratoriis“, Klöstern und Kirchlein der Minderbrüder das hl. Sakrament aufbewahrt und die hl. Messe samt dem göttlichen Offizium gefeiert werde[149]. Ob Franziskus dieses Privileg erbeten hat, ist aus dem Text nicht ersichtlich. Das Schreiben ist an die Minderbrüder ganz allgemein gerichtet. Aber es ist die Grundlage sowohl für Franzens Vorschriften in dem Opusculum: „De religiosa habitatione in eremo“[150], wie für die Anweisung in dem Brief an das Kapitel: „daß in allen Klöstern, in denen die Brüder wohnen, nur eine Messe am Tage gemäß der Form der heiligen Kirche gefeiert werde“[151]. Selbst für seine eigene Person hat Franziskus von diesem bedeutenden Privileg Gebrauch gemacht. Die Specula erzählen, Franziskus habe sich bisweilen dort, wo er krank lag, von dem Bruder Benedikt von Piratro die Messe lesen lassen. — An einem ähnlichen, schon am 15. 4. 1222 durch die Bulle „Devotionis vestrae precibus inclinati“ verliehenen Privileg scheint Franziskus nicht unbeteiligt gewesen zu sein, ist sie doch ausdrücklich betitelt: „Dilectis filiis Francisco et aliis fratribus Minorum ordinis[152]. In ihr gibt Honorius III. den Brüdern die Erlaubnis, wenn sie in einem Lande Kirchen haben sollten, über das ein allgemeines Interdikt verhängt sei, so dürften sie in diesem Falle bei verschlossener Türe und mit leiser Stimme die heiligen Geheimnisse feiern[153]. — Die Bulle „Solet annuere“,

---

148 BF I, S. 6. — Photokopie bei: Schnürer, Franz von Assisi 96. — Gegen van Ortroy weist Lemmens darauf hin, daß Franz als Adressat mitgenannt sei: AFH 19 (1926), 564. Müller, Anfänge 73, glaubt, sie sei nur von der Kurie veranlaßt. — Wenn man die Bulle mit dem Bericht des Jordan (n. 14 f) vergleicht, ist man geneigt, sie mit der Separationsbewegung des Johannes a Capella in Beziehung zu setzen. Damit würde die Urheberschaft Franzens durchaus im Bereich der Möglichkeit liegen.

149 BF I, S. 20. — Mathis, Privilegien 58 ff untersucht die kirchenrechtliche Bedeutung der Bulle. Er nennt sie einen Höhepunkt der franziskanischen Privilegierung.

150 Analekten 46, Opuscula 83. — In der Bulle heißt es: „indulgemus . . . ut possitis . . . officia divina celebrare“.

151 n. 3; Analekten 40, Opuscula 104.

152 So ist Titel und Datum zu lesen, nachdem Faloci-Pulignani eine Photokopie des Originals veröffentlicht hat (Una bolla sconosciuta di Onorio III. a san Francesco, in: MF 27 [1927], 177); vgl. Eubel, Elenchus 602; Mathis, Privilegien 54.

153 BF I, S. 9 f. — Mathis, Privilegien 42, 54 f. — Ähnliche Fälle in anderen Orden: Grundmann, Religiöse Bewegungen 76 ff.

durch die Honorius III. am 29. 11. 1223 die endgültige Regel des Ordens bestätigte und gegen jeden weiteren Zugriff sicherstellte, soll in diesem Zusamenhang nur erwähnt werden. Mag sie formell auch von anderen, vielleicht dem Kardinal Hugolin, veranlaßt sein, sachlich deckt sich diese Bestätigung mit einem der Anliegen, die, wie wir sahen, Franziskus von Anfang an hatte („dominus papa confirmavit michi") und zu verwirklichen trachtete[154].

Neben diesen Schutz- und Gnadenbriefen des Apostolischen Stuhles, für die sich eine Mitwirkung oder nachträgliche Gutheißung durch Franziskus mit guten Gründen nachweisen läßt, gibt es auch eine Reihe anderer Schreiben, die sicher nicht nach seiner Intention waren. Als erstes Beispiel dieser Art mögen die „litterae" gelten, die sich der Bruder Philippus Longus als „zelator dominarum pauperum" verschaffte; sie gaben ihm das Recht, alle Widersacher der Armen Frauen zu exkommunizieren. Franziskus ließ dieses Schreiben widerrufen (vgl. Jordans Chronik, n. 13 f), nicht aber die zu Beginn der Missionstätigkeit um 1219 erlassenen Briefe, wo Honorius III. in den Bullen „Cum dilecti filii" vom 11. 6. 1219[155] und „Pro dilectis filiis" vom 29. 5. 1220[156] den Prälaten in Frankreich erklärt, die Minderbrüder seien rechtgläubig und katholisch, auch seien sie als wirkliche Ordensleute zu betrachten. — Am 19. 12. 1223, also kurze Zeit nach der endgültigen Bestätigung der Regel, vielleicht im Zusammenhang damit, gibt Honorius III. durch die Bulle „Fratrum Minorum" den Oberen der Brüder das Recht, alle Apostaten des Ordens zu exkommunizieren[157]. Die Bulle gibt einen aufhellenden Beitrag zur Vorschrift der Regel: „Et nullo modo licebit eis, de ista religione exire" (Kapitel 2). Vielleicht läßt sich um dieses Zusammenhanges willen ein Mitwirken des Heiligen auch an dieser Bulle

---

[154] BF I, S. 15 ff. — Man beachte das Zeugnis des Spiritualen Clarenus: „Honorius III. qui in privilegio confirmationis regulae, quam sancto Francisco et aliis fratribus suis fecit, asseruit . . ." (Expositio regulae, S. 9). Es bleibt zu beachten, daß diese Bulle nach einer Privilegienformel des Zisterzienserordens gegeben wurde; vgl. Tangl, Die päpstlichen Kanzleiordnungen von 1200—1500, Innsbruck 1894, 257; vgl. auch S. XXXVI.

[155] BF I, S. 2. — Zum Datum vgl. Delorme, La bonne date de la bulle „Cum dilecti" d'Honorius III., in: AFH 12 (1919) 590.

[156] BF I, S. 5. — Jordan zeigt in seiner Chronik (n. 4—5), wie notwendig diese Schreiben waren, sollten die Brüder nicht durch den Verdacht der Ketzerei zur Wirkungslosigkeit verurteilt sein. — Noch eindringlicher ergibt sich diese Notwendigkeit bei einem Vergleich mit der Geschichte der Humiliaten; vgl. Pierron, Die katholischen Armen, 165 u. a.

[157] BF I, S. 19. — Diese sowie die S. 177, Anm. 148, 149 und 152 genannten Bullen sind noch im Original vorhanden; vgl. Pennacchi-Alessandri, Bullarium Pontificium 592 f.

annehmen. Stringent beweisen läßt sich das nicht. Auch scheint die Konfliktsmöglichkeit mit den Ortsbischöfen, deren Gerichtsbarkeit die Brüder durch diese Bulle in einem wichtigen Punkte entzogen wurden, zu sehr gegen die allgemeinen Intentionen des Heiligen zu sprechen, als das man ein vorbehaltloses Mitwirken desselben behaupten könne. — In den Jahren vor dem Tode des Heiligen setzt die Reihe der päpstlichen Schreiben an kirchliche und weltliche Behörden ein, durch die die geistlichen und materiellen Belange der Brüder vom Papste geschützt werden: Am 28. 8. 1225 die Bulle „In his quae ad cultum" an den Bischof von Paris, die im gleichen Wortlaut am 30. 8. 1225 an den Erzbischof von Reims geschickt wurde [158]. In ihr wird für die Brüder die freie Ausübung des durch „Quia populares tumultus" gewährten Privilegs gefordert. In der gleichen Angelegenheit schreibt der Papst am 18. 9. 1225 wieder an den Bischof von Paris („Non deberent") und (mit gleichem Wortlaut) an den Bischof von Tournai am 7. 10. 1225 [159]. In diesem Schreiben zeichnen sich schon die ersten Streitigkeiten ab, die um der Privilegien willen zwischen den Brüdern und dem übrigen Klerus entstehen mußten. — Die am 4. 10. 1225 an den Erzbischof von Pisa und den Abt von St. Paul daselbst erlassene Bulle „In eo quod audivimus" [160] ist ein typisches Beispiel für den im Testament vorgesehenen Fall: „neque pro persecutione suorum corporum": Der Papst fordert die Adressaten auf, wenn nötig mit kirchlichen Rechtsmitteln, beim Rate der Stadt die Freilassung eines gefangengesetzten Minderbruders zu erwirken. — In den Schreiben „Vineae Domini custodes" vom 7. 10. 1225 und „Ex parte vestra" vom 17. 3. 1226 werden den Brüdern, die als Missionare unter die Sarazenen gehen wollen, der Schutz aller christlichen Mächte und weitgehende Vollmachten zugesichert [161]. — Schließlich noch die Bulle „Urgente officii nostri" vom 20. 2. 1226 an den Erzbischof von Toledo, in der dieser die Weisung erhält, für solche Missionare zu sorgen und gegebenenfalls einen von ihnen zum Bischof zu weihen [162]. — Auf das Privileg des Portiunkula-Ablasses soll hier nur verwiesen werden, da eine eingehende Darstellung dieses schwierig gelagerten Falles zu weit führen würde [163].

---

[158] BF I, S. 21 f und 22. [159] BF I, S. 22 f und 23.

[160] BF I, S. 24 f. [161] BF I, S. 23 und 26.

[162] BF I, S. 24 f. — Zum Ganzen: Potthast, Regesta Pont. Roman. 6361, 7325, 6808, 7108, 6081, 6263, 7123, 7467, 7468, 7480, 7489, 7490, 7550, 7537. — Presutti, Registrum Honorii III., tom. II, 3908, 4623, 5194, 5677, 5865.

[163] Holzapfel, Entstehung des Portiunkula-Ablasses 31 ff; Lemmens, Testimonia minora 252 ff; Fierens, De geschiedkondige oorsprong van den aflaat van Portiunkula, Gand 1910.

Diese Aufstellung zeigt mit aller nur wünschenswerten Deutlichkeit, daß Franziskus in Testament n. 8 nicht gegen Eventualitäten eine Vorsichtsmaßregel ergreifen will, sondern einer im vollen Fluß befindlichen Entwicklung entgegentritt. Jedes „neque-neque" in seinem Verbot hat in dem hier gebotenen Material ein konkretes Beispiel. Aber nur dann, wenn man dieses Material genau prüft, wird man das Verbot im Testament recht verstehen und im Sinne des Heiligen interpretieren können.

Es ergibt sich folgender Tatbestand mit Sicherheit: Franziskus hat zu wiederholten Malen bei der römischen Kurie Privilegien erbeten. Es ist in einzelnen Fällen sein Mitwirken am Zustandekommen päpstlicher Schreiben nachzuweisen bzw. als durchaus möglich mit guten Gründen darzutun. Via facti hat er päpstliche Schreiben für den Orden angenommen und dadurch gutgeheißen. Es wurden aber schon zu seiner Zeit den Minderbrüdern Privilegien gegeben, die sicher gegen seine Intentionen waren.

Man wird also angesichts der geschilderten Sachlage das Privilegienverbot sinngemäß (d. h. trotz seiner scharfen Formulierung!) dahin zu verstehen haben, daß Franziskus solche Privilegien, die seine Ideale förderten oder ihnen nützten, bejaht hat, daß er aber entschieden solche Privilegien ablehnt, die dem ursprünglichen Geist der Armut und Demut, in dem seine Brüder allen untertänig sein sollten, ablehnt[164]. Wer eben als frater minor nichts unter dem Himmel zu haben begehrt, der will auch keine Rechte, die ihn anderen gegenüber reich machen. Wer ganz arm sein will, der will vor allem keinen rechtlichen Schutz, sondern nur den Schutz, den das Vertrauen auf Gott den Menschen gibt[165]. In diesem Sinne verstanden dürfte das Wort des Heiligen, das uns Bruder Leo überliefert hat, treffend seine Haltung wiedergeben: „Ich für meinen Teil will dieses Privileg vom Herrn, von Menschen will ich kein Privileg haben, daß ich allen untertan bin, allen Ehrfurcht erweise und durch gehorsame Beobachtung der Regel und

---

164 Verba 6, S. 105. Hier lehnt er gerade solche Privilegien ab: „quae vos ducent ad superbiam". — Zum Ganzen vgl. Mathis, Privilegien 11 f. — Chronik der 24 Generäle: „Ex quibus patet, quod non fuit de mente b. Francisci non obtinere . . . privilegia ordini necessaria . . . sed tantum ad superbiam ducentia, ut ex concessis ipso vivente Ordini privilegiis apparet" (S 32). — Dagegen Ubertin: „. . . numquam tamen, dum vixit, permisit aliquam bullam haberi ab ordine nec bullam regulae" (Responsio 52).

165 Zarncke, Kardinal Ugolino 133, entwickelt das Privilegienverbot aus dem Begriff der Selbstentäußerung als einem Grundpfeiler der minoritischen Bewegung und trifft damit sicher das Rechte.

durch ein gutes Beispiel, und dadurch mehr als durch Worte, alle Menschen zum Herrn bekehre"[166].

Das Verbot ist also in sich kein Protest gegen die Kurie und ihr System[167]. Die Wege, an der Kurie im Mittelalter solche Briefe zu erhalten, sind nur zu sehr bekannt. Darum ist das Verbot gegen solche Brüder gerichtet, die sich auf irgendeine Weise dann solcher Schreiben bedienen, wenn ihnen die minoritischen Ideale zu schwierig werden. Wäre damals etwa eine kaiserliche Privilegierung für die Minderbrüder in den Bereich des Möglichen getreten, Franziskus hätte sich ebenso scharf dagegen gewandt.

Die Stellung des Heiligen zu der Frage der Privilegien ist damit grundsätzlich geklärt. Aber es bleibt trotzdem das Problem, wie es wohl formal zu dem allgemein gehaltenen Verbot des Testamentes, das nach den bisherigen Ausführungen nicht der in seinem ganzen Leben gezeigten Haltung des Heiligen entspricht, gekommen ist. Man kann die unbedingte und allgemeine Form des Verbotes als eine der spontanen Reaktionen ansehen, wie sie aus dem Leben des Heiligen allzu bekannt sind[168], eine jener Reaktionen, wo er gewissermaßen sich selbst vergißt und auf bestimmte ihn erregende Fälle mit Vernichtung und Fluch antworten kann (vgl. auch Testament n. 10). Mit großer Wahrscheinlichkeit ist anzunehmen, daß er unter ruhigeren Verhältnissen, als es die letzten Monate seines Lebens waren, und bei entsprechender Überlegung die Form gefunden hätte, die seiner in seinem ganzen Leben bezeugten Haltung entsprach. Eine solche in den rechten Grenzen gehaltene äußere Formulierung wäre auch für die Durchführung dieses seines Ideals von großer Bedeutung gewesen. So, wie es jetzt formuliert war, blieb es für den Orden undurchführbar. Wer wollte nun bestimmen, wo die Grenze des „ordini necessarium" lag? Einmal durchbrochen, war aber das Prinzip nur mehr schlecht abzugrenzen.

So ging die Entwicklung des Ordens auch in diesem Punkte über Wunsch und Willen des Heiligen hinweg, mußte darüber weggehen, weil sich der Orden innerhalb der Kirche entfalten sollte und deshalb auf den steten Verkehr mit der Kurie, mindestens auf die Ver-

---

166 Verba 6, S. 105. — Spec. minus 44, S. 84 — Spec. majus 50, S. 86 — Leg. Delorme 115, S. 66 — Arbor vitae V, 3, 6 — Ubertin, Responsio 53 — Clarenus, Expositio reg. S. 129. Man sieht daran das Interesse der Spiritualen an diesem Logion!

167 Trotz der willkürlichen Erweiterungen trifft darum Clarenus sicher das Rechte: „nullius privilegii aut papalis aut regalis vel alterius cujuscumque personae" (Expositio regulae, S. 26).

168 Vgl. 2 Celano 61, 97, 156; S. 167 f, 188, 220 f.

bindung mit ihr, angewiesen war[169]. Dieser Einsicht konnten sich selbst die Verständigen unter den sonst so privilegienfeindlichen Spiritualen nicht verschließen.

Diese Entwicklung ging allerdings bedeutend über die Grenze des „necessarium ordini" hinaus, selbst wenn man dieses sehr weitherzig auslegt. Es liegt deshalb etwas Berechtigtes in der Klage Sabatiers: „. . . wenn man die Foliobände der franziskanischen Bullarien durchblättert und die Tausende von Bullen liest, die den geistlichen Söhnen dessen verliehen wurden, der so klar und feierlich untersagt hatte, an der Kurie Privilegien zu erbitten, kann man sich einer bitteren Wehmut nicht erwehren"[170].

Testament n. 9:

„Und fest will ich dem Generalminister dieser Brüderschaft gehorchen oder sonst dem Guardian, den er mir gibt, wie es ihm gefällt. Und ich will in seinen Händen sein wie ein Gefangener derart, daß ich nicht gehen noch handeln kann wider den Gehorsam und seinen Willen, weil er mein Herr ist. Und obwohl ich einfältig und krank bin, will ich doch immer einen Kleriker haben, der mit mir das Offizium hält, wie es in der Regel steht."

Franziskus anerkennt in diesem Abschnitt die äußere Organisation seiner Brüderschaft. Er ordnet sich ihr mit derselben Selbstverständlichkeit ein, wie er es von jedem anderen Bruder erwartet. Er unterwirft sich dem Generalminister als dem höchsten Oberen des Ordens und in gleicher Weise dem Guardian, den ihm der Generalminister als unmittelbaren Vorgesetzten gibt (vom Amt des Guardians ist in den Regeln noch nicht die Rede!). Der in diesem Selbstzeugnis zutage tretende Tatbestand deckt sich mit dem, was die sonstigen Quellen an praktischen Beispielen aus dem Leben des Heiligen berichten[171].

In diesem Abschnitt anerkennt Franziskus ebenso die innere Geformtheit seiner Brüderschaft, die sich wesentlich in den Tatsachen

---

169 Vgl. Ehrle, ALKG III, 571. — Um diese Schwierigkeit wirklich zu verstehen, lese man die ernste Auseinandersetzung der Quattuor Magistri über diesen Punkt (Expositio regulae, fol 20 v). — Eine Unterscheidung zwischen den Privilegien macht auch Olivi, der nur die schädlichen verboten wissen will (Responsio P. J. Olivi in capitulo generali, in: AFH 11 [1918], 265).

170 Vie 388.

171 2 Celano 151, S. 218. Der Bericht könnte eine Erläuterung zu Testament n. 9 sein; vgl. Bonaventura Leg. major VI, 4, S. 583 f — Spec. minus 15, S. 41 — Spec. majus 46, S. 81 f — Leg. Delorme 106, S. 61 — ähnlich: Tres socii § 57, S. 78.

des mönchischen Gehorsams und der liturgischen Gebetsgemeinschaft zum Ausdruck bringt. Gehorsam und kanonisches Offizium sind zu der Zeit noch unerläßliche Bedingungen, die eine religiöse Gemeinschaft zum Orden im eigentlichen Sinne machen. Über beide wird darum wegen ihrer Wichtigkeit hier zu handeln sein.

Der Gehorsam ist in einem Sinne aufgefaßt und gefordert, wie er eben nur in einem Mönchtum möglich ist[172]. Testament n. 9 ist in der äußeren Formulierung der Gehorsamsauffassung und -forderung schärfer, als es die Regeln sind. Während die Regeln den Geltungsbereich des Gehorsams gewissermaßen einschränken durch Zusätze: „in his quae spectant ad salutem animae et non sunt contraria vitae nostrae" (Regula non bullata, Kapitel 4) und: „in omnibus quae promiserunt Domino observare et non sunt contraria animae et regulae nostrae" (Regula bullata, Kapitel 10)[173], verlangt das Testament einen unbedingten Gehorsam, der dem sog. „Kadavergehorsam" sehr nahekommt, wie ihn Franziskus einmal als vollkommenen Gehorsam dargestellt hat[174]. Hier liegt offensichtlich ein nicht leicht erklärbares Problem vor. Wie lösen sich diese Widersprüche?

Die Möglichkeit einer Lösung des Problems gibt uns Franziskus selbst in seinen Opuscula. In der dritten Admonitio z. B. führt er zunächst Gedanken aus, die sich sachlich mit der Gehorsamsauffassung der Regel decken, dann fährt er aber fort: „Wenn aber der Obere dem Untergebenen etwas befiehlt, was gegen das Gewissen wäre, so soll der Untergebene, auch wenn er nicht gehorcht, doch sich von dem Oberen nicht trennen. Und wenn er deshalb von irgendwem verfolgt wird, so soll er ihn Gottes wegen noch mehr lieben. Denn wer lieber Verfolgung leidet, als sich von seinen Brüdern zu trennen, der bleibt wahrhaftig im vollkommenen Gehorsam, weil er sein Leben einsetzt für seine Brüder. Aber es gibt auch viele Ordensleute, die unter dem Vorwand, Besseres zu erkennen, als ihre Oberen befehlen, hinter sich schauen und zum Auswurf ihres eigenen Willens zurückkehren. Diese sind Mörder, und durch ihr schlechtes Beispiel richten sie viele zugrunde"[175]. — Im Brief an das Kapitel schreibt er eine strenge Mahnung zur Beobachtung der Regel und zur sorgfältigen Feier des Offiziums. Er verspricht es für seine eigene Person und für die Brüder seiner Umgebung. Dann folgt eine Strafandrohung gegen solche, die das nicht beobachten wollen.

[172] Goetz, Ideale 133 f.

[173] Kybal, Regeln 122, stellt zwischen diesen beiden Formulierungen einen Unterschied fest.

[174] 2 Celano 152, S. 218 — Bonaventura, Leg. major VI, 4, S. 583 f.

[175] Analekten 42 f, Opuscula 7.

Es handelt sich also im Prinzip um denselben Gedankengang wie in Testament n. 9 und 10. Nur schließen sich im Brief die bedeutsamen Worte an: „Das sage ich auch von allen, die da herumvagabundieren und die Zucht der Regel hinter sich lassen; denn unser Herr Jesus Christus gab sein Leben hin, um vom Gehorsam gegen seinen heiligsten Vater nicht abzuweichen[176].

Vergleicht man diese Äußerungen mit denen der Regel und der des Testamentes, so darf man füglich behaupten, daß sie auf einer mittleren Linie zwischen Regel und Testament stehen. Die Epistola nähert sich aber schon mehr dem Testament. Das Ganze zeigt doch ziemlich eindeutig, daß Franziskus in diesen Jahren um eine Erfahrung reicher wurde: Die den Gehorsam einschränkenden Zusätze der Regel sind offenbar von einzelnen Brüdern mißbraucht worden, um sich dem Gehorsam gegen die Oberen zu entziehen und ein Leben außerhalb der Brüderschaft zu führen („postposita regulae disciplina"). Wenn es nur der Einsicht des einzelnen überlassen ist zu bestimmen, was gegen die Regel und Seele ist — die Regeln lassen diese Möglichkeit unbedingt zu —, dann lockert sich allzu leicht das feste Gefüge des Gemeinschaftslebens, dann bricht die Willkür des einzelnen ein, die nur Unordnung und Verwirrung schaffen kann. Demgegenüber predigt Franziskus im ersten Teil der Admonitio Unterwerfung unter den Willen des Oberen „dummodo bonum sit quod facit"; und im zweiten Teil die Liebe zur Einheit, selbst wenn es dem Untergebenen unmöglich wäre, Gehorsam zu leisten. Über allem muß die Einheit der Brüdergemeinschaft stehen, die durch nichts zerrissen werden darf. Ernstlich warnt er aber auch davor, leichtfertig dem eigenen Urteil mehr zu trauen als der Einsicht der Oberen. Man spürt aus dem ganzen Zusammenhang der Admonitio heraus, wie Franziskus hier mit einem ihm zur Erkenntnis gekommenen Problem ringt. Wieweit seine Ermahnung gefruchtet, läßt sich quellenmäßig nicht feststellen. Da aber auf dem Weg über die Epistola zum Testament die Formulierungen der Gehorsamsauffassung immer schärfer werden, liegt der Schluß nahe, daß der Mißbrauch der „Regelfreiheiten" durch einzelne Brüder weiter einriß. Im Testament versucht Franz deshalb ein letztes Mal, diesem Unwesen Halt zu gebieten (n. 9 und 10). Er formuliert den Gehorsam so streng, wie es in der Erzählung vom Kadavergehorsam bei Celano der Fall ist.

Ich möchte auch hier den Fall annehmen, daß Franziskus auf bestimmte, ganz konkrete Vorgänge, die uns leider nicht bekannt sind, sehr extrem reagiert und deshalb zu Formulierungen kommt,

[176] Analekten 61, Opuscula 106.

die er normalerweise nicht gebraucht hätte. Wie die Geschichte des Ordens zeigt, war auch das vergeblich. Schon in den Spiritualenkämpfen der nächsten Jahrzehnte offenbart sich das ganze Verhängnis dieser „Regelfreiheiten“ für die innere Geschichte des Ordens [177].

Das zweite Moment, das Franziskus hier besonders betont, ist das Gemeinschaftsgebet der Brüder, das „divinum officium“. Franziskus ist von seiner Notwendigkeit so tief überzeugt, daß er es auch in kranken Tagen nicht missen will. Wenn er es nicht mit den anderen Brüdern gemeinsam beten kann, will er es wenigstens mit einem Kleriker zusammen beten oder sich von ihm es vorbeten lassen. Wie in n. 4 fühlt sich Franziskus auch hier ganz als Kleriker, der bereit ist, bis zum letzten die vornehmste Aufgabe des Klerikers zu verrichten, nämlich das Tagzeitengebet zu beten. Er will es tun, der Regel gemäß, d. h. nach der Ordnung der römischen Kurie.

Das alles wird uns in einer wertvollen Notiz bestätigt, die der Bruder Leo in das Brevier des hl. Franziskus in offensichtlicher Anlehnung an die Worte des Testamentes schrieb: „Der selige Franziskus überließ dieses Brevier seinen Gefährten, dem Bruder Angelus und dem Bruder Leo. Aus ihm wollte er in gesunden Tagen stets sein Offizium beten; zur Zeit seiner Krankheit, als er es nicht beten konnte, wollte er es hören. Und das behielt er bei, solange er lebte“ [178].

Mehr noch als n. 4 zeigt uns dieser Abschnitt, daß Franziskus in keiner Weise an der Entwicklung seiner Brüderschaft zum Orden Kritik übte. Selbst wenn er anfangs noch an „die Möglichkeit eines Mitteldinges zwischen Mönchtum und Weltleben“ geglaubt haben sollte, etwa in der Form einer freien Bußbrüderschaft, in solchen Stellen zeigt das Testament doch, daß sein Ideal seit seiner Bekehrung irgendwie ein mönchisches war, wenn auch in einer neuen und freieren Form. Er hat darum die Entwicklung seines Ordens nicht nur geduldet, sondern bejaht und gefördert, man kann fast sagen (wenigstens in den späteren Jahren), vorwärtsgetrieben. Im Testament selbst hat er sie durch solche Bekenntnisse nochmals sanktioniert. Das Gesagte wird bei der Interpretation des nächsten Abschnittes noch deutlicher [179].

Testament n. 10:

„Und alle anderen Brüder seien gehalten, ebenso ihren Guardianen zu gehorchen und das Offizium der Regel gemäß zu halten. Und sollten sich solche finden, daß sie das Offizium nicht der

---

177 Um das ganz zu verstehen, muß man die Erklärung des Spiritualen Clarenus zum 10. Regelkapitel über den Gehorsam lesen (Exp. reg. S. 200).

178 Lemmens, Testimonia minora 262.

179 Vgl. Goetz, Ideale 134 f.

Regel gemäß hielten und eine andere Art einführen wollten, oder daß sie nicht katholisch wären — alle Brüder, wo sie auch sind, sollen im Gehorsam gehalten sein, einen solchen, wo immer sie ihn finden, dem nächsten Kustos des Ortes, wo sie ihn gefunden haben, vorführen zu müssen. Der Kustos sei streng im Gehorsam verpflichtet, ihn bei Tag und Nacht wie einen Gefangenen scharf zu bewachen, so daß er seinen Händen nicht entrissen werden kann, bis er ihn in eigener Person den Händen seines Ministers übergeben hat. Und der Minister sei streng im Gehorsam verpflichtet, ihn durch solche Brüder zu schicken, daß sie ihn bei Tag und Nacht wie einen Gefangenen bewachen, bis sie ihn vor den Herrn von Ostia geführt haben, welcher der Herr, Beschützer und Verbesserer der ganzen Brüderschaft ist.“

Dieser Abschnitt gehört inhaltlich zum vorhergehenden. Nachdem Franziskus gesagt hat, wie er selbst es halten will, bringt er nun die Anwendung auf die anderen Brüder. Es ist der für Franziskus typische Gedankengang, auf den schon verwiesen wurde (vgl. S. 112).

Zunächst soll das Vergehen festgestellt werden, mit dem sich Franziskus in diesem Abschnitt befaßt. Kybal meint, die hier festgelegte Strafe beziehe sich auf Verstöße gegen das Offizium. Franziskus trete hier „mit fast bizarrer Strenge als Verteidiger des uniformen Regeloffiziums auf“. Weil er die Strafe nur auf Vergehen dieser Art bezieht, findet er sie im Strafrecht des hl. Franziskus äußerst merkwürdig[180]. — Goetz sieht die Strafe nur gegen den Ungehorsam gerichtet. Die Abschnitte 9 und 10 des Testamentes bedeuten ihm im ganzen dieses Schriftstückes „eine längere Abschweifung über die Pflicht des Gehorsams und die Bestrafung des Ungehorsams“[181]. — Rederstorff glaubt die Strenge dieser Vorschrift dadurch gerechtfertigt, daß es sich um die Reinerhaltung des katholischen Glaubens handele. Jeder Verstoß gegen die Lehre der Kirche verlange ein entschiedenes Eingreifen selbst in kleinen und kleinsten Dingen[182].

Man wird festhalten müssen, daß hier zwei Gruppen von fehlenden Brüdern gemeint sind (das „aut“ deutet darauf hin!): solche, die das Offizium der Regel gemäß nicht halten bzw. auf irgendeine Art ändern wollen[183], und solche, die sich als nicht katholisch er-

---

[180] Kybal, Testament 332 f. [181] Goetz, Quellen 14.

[182] Rederstorff, Schriften 87, Anm. 1.

[183] Damals herrschte im liturgischen Leben noch große Freiheit (vgl. Clop, S. François et la liturgie 754 ff). Darum spricht sich gerade in dieser ungewollten Äußerung Franzens Wille, sich besonders stark an Rom zu binden, so überzeugend aus. — Kybal, Testament 334 f.

weisen[184]. Vom Gehorsam ist hier nicht mehr ausdrücklich die Rede, doch muß er aus dem Zusammenhang mit dem vorhergenden Satz heraus mitverstanden werden. Die Stelle zeigt jedenfalls, daß in der Gedankenwelt des Heiligen die Begriffe: Gehorsam, Tagzeitengebet, Katholisch-sein irgendwie nebeneinanderliegen und ineinandergreifen. Sie zeigt auch, wie er bemüht ist, ihre Reinerhaltung und Pflege bei den Brüdern durchzusetzen.

Gegen Brüder, die sich in einem dieser Punkte verfehlen, setzt er sich mit einer „fast inquisitionsartigen Strenge" zur Wehr[185]. Das hier entwickelte Strafverfahren berührt allerdings sehr merkwürdig. Es scheint vollständig dem Geist der Milde und Liebe, den Franziskus sonst so sehr liebt und übt, zu widersprechen. Vor allem stößt dieser Widerspruch auf, wenn man die Epistola ad ministrum zum Vergleich heranzieht: In diesem Briefe mahnt Franziskus den Minister zur äußersten Liebe und Güte gegen fehlende Brüder; selbst dem verstockten Sünder soll der Minister nachgehen und ihm sein Erbarmen anbieten: „et si non quereret misericordiam, tu queras ab eo, si vult misericordiam. Et, si millies postea appareret coram oculis tuis, dilige eum plus quam me ad hoc, ut trahas eum ad Dominum, et semper miserearis talibus"[186]. Dann folgt in der Epistola ein Vorschlag, die Regula non bullata zu verbessern: „Aber betreffs aller Regelkapitel, die über die Todsünde handeln, werden wir mit des Herrn Hilfe und dem Rat der Brüder im Pfingstkapitel folgende Regelvorschrift aufstellen: Wenn ein Bruder, vom Feinde verleitet, eine Todsünde begangen hat, so soll er unter dem Gehorsam verpflichtet sein, zu seinem Guardian Zuflucht zu nehmen. Und alle Brüder, die wissen, daß er gesündigt, sollen ihn weder beschämen noch bloßstellen, sondern sie sollen ihm großes Erbarmen erzeigen und die Sünde ihres Bruders völlig geheimhalten, denn „nicht die Gesunden bedürfen des Arztes, sondern die Kranken". Sie sollen ebenfalls unter dem Gehorsam verpflichtet sein, ihn mit einem Begleiter zu seinem Kustos zu schicken („per obedientiam teneantur eum mittere custodi suo cum socio"). Der Kustos selber soll liebevoll für ihn Sorge tragen, wie er es in einem ähnlichen Falle für sich selbst wünschen würde[187]. — Die Gleichheit der Gedanken dürfte wohl unverkennbar sein. Aber kann sich ein Geist in zwei Äußerungen entgegengesetzter ausdrücken, als es hier geschieht?

---

[184] Das betont vor allem Clarenus; vgl. S. 73, Anm. 126: „De pravitate autem heretica."

[185] Kybal, Testament 335.

[186] Analekten 28, Opuscula 109.

[187] Analekten 29, Opuscula 109 f. — Rederstorff, Schriften 147 f.

Man ist versucht, wegen dieser Diskrepanz die Authentizität eines der Schriftstücke in Frage zu stellen. Aber die Möglichkeit einer Interpolation ist für das Testament nunmehr ausgeschlossen (vgl. S. 73). Auch bei der Epistola sprechen innere und äußere Argumente gegen eine solche Annahme[188]. Man wird deshalb in diesem Zusammenhang auch die anderen Strafvorschriften des Heiligen in den Kreis der Untersuchung einbeziehen müssen.

In der Regula non bullata findet sich ein Parallelfall zu Testament n. 9: In Kapitel 5 wird gesagt, daß die Brüder einen Minister, der „carnaliter et non spiritualiter pro rectitudine vitae nostrae" wandelt, erst dreimal ermahnen sollen; wenn er sich dann nicht bessert, sollen sie ihn beim Pfingstkapitel dem Generalminister vorstellen. Wenn aber einer der Brüder so wandelt, sollen sie ihn nach dreimaliger Ermahnung, wenn er sich nicht bessert, so schnell wie möglich ihrem Minister zuschicken oder anzeigen. Der Minister soll ihn richten, wie es ihm nach Gott gut scheint[189]. Trotz seiner formalen Gleichheit paßt dieser Bericht eher zu dem, was die Epistola aufstellt, als zu der Forderung des Testamentes.

Aber die Opuscula bringen auch Vorschriften, die ganz im Sinne des Testamentes sind, ja dasselbe in ihrer Schärfe noch übertreffen. In der Epistola ad capitulum kommt Franziskus auf den Gehorsam gegen die Regel, die Treue in der Feier des Tagzeitengebetes und der „cetera regularia constituta" zu sprechen. Er verspricht dann, selbst diese Punkte treu zu beobachten, und fährt fort: „Wer von den Brüdern diese nicht beobachten will, den sehe ich nicht als katholisch an, noch als meinen Bruder. Ich will solche nicht sehen, noch mit ihnen sprechen, bis sie Buße getan haben"[190]. Auch hier findet sich die Gedankenreihe: Regelgehorsam, Tagzeitengebet, Katholisch-sein. Von denen, die sich dagegen verfehlen, distanziert sich Franziskus vollständig. Er will sie nicht sehen, noch sprechen, ehedenn sie Buße getan. Sie sind für ihn keine Minderbrüder mehr. Er verhält sich also genau gegensätzlich zu dem, was er früher in dem Brief an den Minister von diesem verlangt hatte bzw. was in den angeführten Kapiteln der Regula non bullata als Grundsatz aufgestellt war.

Eine solche Strenge offenbart sich aber nicht erst in den Spätschriften des Heiligen. Schon die Regula non bullata weist ähnliche Beispiele auf. In Kapitel 13 heißt es dort: „Wenn ein Bruder auf An-

---

[188] Goetz, Quellen 34 f. — Boehmer, Analekten XXVII.

[189] Hier ist nur von Strafinstanzen innerhalb des Ordens die Rede. Erst das Testament geht weiter, bis Rom.

[190] n. 6; Analekten 61, Opuscula 106.

reizung des bösen Feindes Unkeuschheit getrieben hat, so soll er das Ordenskleid, auf das er wegen seiner schamlosen Bosheit jedes Recht verwirkt hat, ablegen und gänzlich aus unserer Gemeinschaft ausgestoßen sein. Und dann soll er Buße tun für seine Sünden"[191]. Ferner in Kapitel 19: „Alle Brüder sollen katholisch sein, katholisch leben und reden. Wer aber in Wort und Tat vom katholischen Glauben und Leben abweicht und sich nicht bessert, soll aus unserer Brüderschaft gänzlich ausgestoßen werden"[192].

Wir stellen also fest, daß Franziskus sich bei verschiedenen Anlässen zur Behandlung sündiger Brüder sehr verschieden geäußert hat. Allerdings darf man sagen, daß, abgesehen von der Stelle über die Sünder gegen die Keuschheit (Regula non bullata, Kapitel 13), Franziskus immer dann scharf und streng in seinen Vorschriften wird, wenn es sich darum handelt, ob die katholische Lebenshaltung, die sich ihm im Gehorsam und in der Liturgie irgendwie am deutlichsten zu dokumentieren scheint, in Gefahr geraten kann. In diesem Punkt ist Franziskus unerbittlich. Sobald auf seine Brüderschaft der Verdacht des „Nicht-katholisch-sein", also der Ketzerei fallen kann, sobald die Trennung von der Kirche als Gefahr nur möglich wird, verläßt er die Grundsätze der Liebe und Güte, die das Wohl des einzelnen im Auge haben. Er opfert dann das mögliche Wohl des einzelnen dem sicheren der Gemeinschaft. Vielleicht zeigt sich hier am deutlichsten, daß Franziskus ein tiefes Wissen um die formale Ähnlichkeit der von ihm ausgehenden Bewegung mit den Ketzerbewegungen des beginnenden 13. Jahrhunderts hatte. Er tut alles, um seine Brüderschaft vor dem Wege zu bewahren, den diese Bewegungen im Ungehorsam gegen die Kirche gegangen sind[193].

Nach dieser sachlichen Klärung wäre noch die formale Seite des Strafverfahrens zu untersuchen. Die Strafart, wie sie Franziskus hier schildert, ist zum mindesten eigenartig. Es scheint, daß Franzens Vorschriften auch für die damalige Zeit undurchführbar waren. Wenn irgendwo, dann gilt für n. 10 des Testamentes das Urteil Gregors IX. mit vollem Recht: „... et alia quaedam interserens quae non possunt sine multa difficultate servari..."[194]. Wie in n. 7 und n. 8 wird man vielleicht auch in n. 10 eine spontane Reaktion des Heiligen auf Mißstände sehen dürfen, die ihm damals gerade be-

---

[191] Analekten 13, Opuscula 42.

[192] Analekten 17 f, Opuscula 49.

[193] Zum Ganzen: Funk-Bihlmeyer, Lehrbuch der Kirchengeschichte II, 146 ff. — Die strenge Haltung des Heiligen zeigt sich auch: 2 Celano 156 und 182, S. 220 f und 234; vgl. auch Hase, Franz von Assisi 105, der schon diese Doppelpoligkeit von Franzens Verhalten darstellt.

[194] Quo elongati, BF I, 68.

kannt wurden. Die formale Seite des Strafverfahrens berücksichtigt nur italienische, oder noch eher mittelitalienische Verhältnisse. Dort war sie zur Not noch ausführbar, weil die römische Kurie meist in der Nähe und damit der Kardinalprotektor leicht erreichbar war. Man geht wohl nicht fehl, wenn man auch hier annimmt, daß Franziskus, als er diese Vorschrift fixierte, einen oder mehrere konkrete Fälle, die ihn besonders schmerzlich berührten, im Sinne hatte und für die Zukunft unterbinden wollte. Darum kann diese Anordnung keine Allgemeingültigkeit für sich in Anspruch nehmen.

Wichtiger als die bisherigen Feststellungen sind die Aufschlüsse, die uns Testament n. 10 über die geistige Haltung des hl. Franziskus gibt. Sie ist sicher eines der wertvollsten Zeugnisse für den katholischen Geist des Heiligen und unterstreicht das, was in n. 3 gesagt wird, nachdrücklich. Das Zeugnis von n. 10 darf man für wichtiger halten als das von n. 3, weil die Gedanken hier noch selbstverständlicher, ohne jede Absicht zum Ausdruck kommen. Das Gesagte läßt sich in dreifacher Richtung näher erläutern:

1. Durch Testament n. 10 unterstreicht Franziskus das in n. 9 Gesagte und will ihm Geltung für den Gesamtbereich des Ordens verschaffen. Daraus ergibt sich die Tatsache, daß er die Ideale des mönchsartigen Lebens nicht nur als eine Lebensform für sich selbst ansieht, sondern auch für alle, die ihm folgen wollen. Dieser Gedanke wird noch durch die Herausstellung einer Hierarchie des Ordens und durch die Schaffung eines juristischen Instanzenweges betont. Das Leben innerhalb der Brüderschaft ist durch eine Reihe von Ämtern, die sich auf der Grundlage des Gehorsams aufbauen, gegliedert. Diese Gliederung ist sehr zentral und eng an die römische Kurie gebunden.

2. Es ist merkwürdig, daß Franz die Straffälle nicht an das Gericht der zuständigen Ortsbischöfe verweist, denen doch in diesen Fällen die erste Gerichtsbarkeit zugestanden hätte [195], sondern direkt an den Kardinalprotektor, den Stellvertreter Roms für seinen Orden, und zwar wieder nicht auf dem Wege über die Bischöfe, sondern unmittelbar durch die zuständigen Instanzen des Ordens. Man darf das wohl als ein Zeichen beginnender Exemption des Ordens deuten, und muß feststellen, daß dieser Gedanke trotz gegenteiliger Berichte dem Heiligen nicht ganz fremd war.

3. Franziskus betont noch einmal das Amt des Kardinalprotektors [196]. Wenn im Testament das „gubernator“ des zwölften Regelkapitels durch „dominus“ ersetzt ist, so wird man daraus keine

---

[195] Vgl. Mathis, Privilegien 119 f.
[196] Über dieses Amt vgl. Kybal, Regeln 81 f.

besonderen Schlüsse ziehen können[197]. Trotz dieser formalen Änderung erscheint die Stellung des Protektors als dieselbe, wie in der Regel und in den sonstigen Berichten[198]. — Man darf aus dieser Stelle sicher den Schluß ziehen: Mag das Verhältnis Hugolins zu Franziskus gewesen sein, wie immer[199], Franziskus hat ihm von Anfang an bis zu dieser letzten Äußerung immer die gleiche tiefe Ergebenheit und Verehrung bezeugt. Ihm vertraut er auch hier in einer Sache, die ihm so wichtig und entscheidend dünkt, seinen Orden an. Testament n. 10 bleibt also für das Verhältnis der beiden Männer ein Zeugnis, das die Franziskusforschung nicht umgehen darf.

Testament n. 11:

„*Und die Brüder sollen nicht sagen: Das ist eine neue Regel. Denn dies ist eine Erinnerung, Ermahnung, Aufmunterung und mein Testament, das ich, der ganz kleine Bruder Franziskus, euch, meinen gebenedeiten Brüdern, deshalb mache, damit wir die Regel, die wir dem Herrn gelobt haben, besser katholisch beobachten.*“

Dieser Abschnitt stellt den Leser des Testamentes vor ein ernstes Problem. Nachdem Franziskus von n. 5 an sehr strenge Befehle gegeben und im Gehorsam Verordnungen erließ, soll nach dem Wortlaut dieses Abschnittes all das nur eine Ermahnung und Aufmunterung sein.

Es wurde schon gezeigt, daß hier in der Gedankenfolge des Testamentes tatsächlich ein stark spürbarer Sprung vorliegt, der sich nicht leicht erklären läßt (vgl. S. 127). Franziskus muß sich hier irgendwie plötzlich klargeworden sein, daß die strengen Vorschriften (n. 5, 7, 8 und 10) seine Machtbefugnisse überschreiten, da ihm seit dem Verzicht auf die Leitung des Ordens, vor allem seit der Bullierung der endgültigen Regel, die Macht benommen war, derartiges anzuordnen.

Daß er sich dieser Grenze seiner Befugnisse bewußt gewesen ist, steht außer allem Zweifel. Der Brief an einen Minister zeigt sehr

---

197 Kybal a. a. O. glaubt, daß Franz nicht ohne Grund den Ausdruck „gubernator“ vermeide.

198 Warum Jörgensen, Franz von Assisi 657, „corrector“ mit Richter übersetzt, ist nicht einsichtig.

199 Vgl. Goetz, Ideale 152 ff; dort auch die Quellenbelege zu dieser Frage. — Eine gute Deutung dieses Verhältnisses gibt Onings, De h. Bonaventura 127: Hugolin habe aus tiefer Überzeugung in Franz einen Gottgesandten gesehen. Aber er sei ebenso überzeugt gewesen, daß dieser der Aufgabe, einen geistlichen Orden zu stiften, allein nicht gewachsen sei.

deutlich, daß Franziskus wußte, wie Regelvorschriften, die für den Orden verbindlich sein sollten[200], zu entstehen hatten. Sie mußten „mit dem Rate der Brüder“ auf dem Kapitel erlassen werden[201]. — Und nach der Bullierung der Regel lehnt er es strikt ab, über die beschworene Regel hinaus gesetzgeberisch in die Geschicke des Ordens einzugreifen. Wenn ihm die Brüder solches nahelegten, setzte er sich heftig zur Wehr. Er wollte nur noch durch sein Beispiel den Brüdern zeigen, wie die Regel zu beobachten sei[202].

Beim Übergang von n. 10 zu n. 11 ist sich Franziskus dieses Sachverhaltes bewußt geworden. (Ich glaube mit Recht annehmen zu dürfen, daß der Gedanke an den Kardinal Hugolin ihn dazu veranlaßte!) Er versucht deshalb in n. 11 des Testamentes, diesem eine Deutung zu geben, die von der geschilderten Rechtslage her tragbar ist. Die Bedeutung dieses Abschnittes liegt also vor allem darin, daß er Antwort gibt auf die Frage: Was sollte das Testament nach der Intention des hl. Franziskus sein? Seine Bedeutung ist also kurz gesagt die, daß n. 11 der Schlüssel zum Verständnis des Testamentes ist, falls man überhaupt Wert darauf legt, das Testament im Sinne des Heiligen zu verstehen.

Fassen wir die schlichten Worte dieses Abschnittes einmal so, wie sie stehen, dann wollen sie doch sagen: Nach dem, was ich bisher in diesem Schriftstück gesagt habe, könnte bei meinen Brüdern der Eindruck entstehen, als sei das Testament ein neues Gesetz im Sinne einer neuen Regel. So sollen die Brüder es aber nicht auffassen. Ich will, daß man es im Sinne einer eindringlichen Mahnung versteht (exhortatio, admonitio), die ihnen helfen soll, die Gott gelobte Regel besser und ganz im katholischen Geiste zu beobachten. Mit anderen Worten: Durch die in n. 11 ausgesprochene Intention macht Franziskus die Vorschriften des Testamentes und auch das übrige zu einer Erklärung der Regel, und zwar nicht im Sinne einer „Verbesserung“ der Regel, sondern im Sinne einer notwendig gewordenen Deutung der Regel bzw. einer Stellungnahme zu neu auftauchenden Problemen aus dem Geiste und im Sinne der Regel; vor allem gibt er diese Erklärung gegen alle allzu leichtfertige, vielleicht auch allzu juristische, gelehrte Deutelei (vgl. n. 12: „ita volunt intelligi“)[203].

---

200 Olivi, Epistola 371, gibt eine Erklärung solcher „regularia praecepta“.
201 Analekten 29, Opuscula 109.
202 Speculum majus 40, S. 79. — Vgl. Goetz, Quellen 200.
203 Vgl. Olivi, Epistola 371: „Der Heilige Vater wollte nicht neue Gebote auferlegen, sondern nur erreichen, daß die früher gegebene Regel unverfälscht und ohne List und lügnerische Auslegung beobachtet werde.“

Hat sich Franziskus im bisherigen Diktat des Testamentes einige Male in spontaner Reaktion zu einer Ausdrucksweise verleiten lassen, die seine Machtvollkommenheiten überschreitet, so macht er in n. 11 gleichsam den notwendigen Widerruf, durch den er das Ganze in eine rechtlich tragbare Form bringen will. Man muß darum den elften Abschnitt als den wichtigsten für das Verständnis des Testamentes im Sinne des hl. Franziskus selbst bezeichnen. Es wäre demnach falsch, wollte man das Testament irgendwie deuten oder benutzen, ohne diesen Widerruf zu berücksichtigen.

Damit ergibt sich aus dem Text des Testamentes selbst eine einsichtige Lösung des eingangs formulierten Problems, ohne daß man, wie etwa Kybal, annehmen muß, Franziskus sei in historischer und psychologischer Selbsttäuschung befangen gewesen[204]. Es läßt sich auch auf Grund solcher Sachverhalte kaum ein Widerspruch im Leben und in der geistigen Haltung des hl. Franziskus nachweisen[205]. Läßt man das Testament sein, was es nach der Intention des Heiligen (n. 11) sein soll, und versteht man es in seinem Gesamt von dieser Intention her, dann fügt es sich durchaus in den Rahmen, der uns durch die übrigen Schriften gegeben ist.

Noch eine wichtige Tatsache wird hier offenbar. Die „ultima voluntas“ des hl. Franziskus ist im eigentlichen Sinne nicht der Inhalt des Testamentes, sondern die Regel. Ihr gilt in der Tat sein letztes Wollen. Diese Regel, die er Gott gelobt hat, ist aber eindeutig die Regula bullata und nicht eine der früheren. Im nächsten Abschnitt sagt er nämlich von dieser Regel, daß sie auf den Kapiteln vorgelesen werde. Auf den Kapiteln der Brüder wurde aber ohne Zweifel nur noch die Regula bullata vorgelesen. Dieser Regel widmet Franziskus noch im Tode seine ganze Sorge, zum letzten Male durch das Testament.

Darum scheint es ganz ausgeschlossen, daß Franziskus über die Regel hinaus im Testament den Brüdern ein Mehr an Pflichten als Ideal gegenüber den Pflichten der Regel als Gesetz zeigen wollte[206]. Man wird dabei bleiben müssen, daß er im präzeptiven Teil des Testamentes durchweg konkrete Fälle von Verstößen gegen die Regel behandelt und an ihnen zeigen will, wie die Regel treu und im katholischen Geiste beobachtet werden soll und kann.

---

[204] Testament 338.
[205] Loofs, Testament 684.
[206] van den Borne, De h. Franciscus 51 — vgl. S. 9.

Testament n. 12:

„Und der Generalminister und alle anderen Minister seien im Gehorsam gehalten, zu diesen Worten nichts zuzusetzen oder wegzunehmen. Und immer sollen sie dieses Schriftstück bei sich haben neben der Regel. Und bei allen Kapiteln, die sie halten, sollen sie auch diese Worte lesen, wenn sie die Regel lesen. Und allen meinen Brüdern, Klerikern und Laien, befehle ich streng im Gehorsam, daß sie keine Erklärung zur Regel oder zu diesen Worten machen, indem sie sagen: So wollen sie verstanden sein. Sondern wie mir der Herr gegeben hat, einfältig und lauter die Regel und diese Worte zu sagen und zu schreiben, so sollt ihr sie einfältig und ohne Erklärung verstehen und mit heiligem Wirken bis ans Ende beobachten."

Franziskus kommt zum Schluß des Testamentes. Der Schluß seiner größeren Werke ist aber typisch: Er enthält meist folgende Gedanken: Man dürfe an seinen Worten nichts ändern, man solle sie dem Gedächtnis einprägen, man solle sie verbreiten u. a. Der zwölfte Abschnitt des Testamentes enthält ähnliche Gedanken, die darum nicht als dem Testament eigentümlich angesehen werden dürfen, mit Ausnahme freilich des Glossenverbotes für Regel und Testament, das sich naturgemäß erst hier und nur hier findet.

Man wird also den Abschnitt eher verstehen, wenn man ihn mit anderen Schlußformen der Opuscula vergleicht. — Am Schluß der Regula non bullata heißt es: „Im Namen des Herrn bitte ich alle Brüder, daß sie den Inhalt und den Sinn all dessen, was in dieser Lebensregel steht, lernen und sich öfter ins Gedächtnis zurückrufen. Und von Seiten des allmächtigen Gottes und des Herrn Papstes und im Gehorsam befehle ich und gebiete, daß von allem, was in dieser Lebensregel geschrieben steht, keiner etwas austilge (minuat) oder ihr schriftlich etwas hinzufüge (addat), und daß die Brüder keine andere Regel haben sollen"[207] („nec aliam regulam fratres habeant"). In diesem ersten der uns erhaltenen Opuscula findet sich also eine Parallele zum Text des Testamentes, die an Schärfe der Formulierung und auch in der wörtlichen Übereinstimmung in nicht geringem Maße dem Testament verwandt ist.

Parallelen zum Wortlaut des Testamentes finden sich auch in anderen Schlußformen der Opuscula. Im Brief an einen Minister: „Hoc scriptum, ut melius debeat observari, habeas tecum..."[208]; im Brief an alle Gläubigen bittet er zum Schluß die Adressaten, das

---

[207] Analekten 26, Opuscula 62.
[208] Analekten 29, Opuscula 110.

Schreiben in aller Liebe und Demut aufzunehmen und danach zu handeln. Wer nicht zu lesen versteht, solle es sich häufig vorlesen lassen und es halten „cum sancta operatione usque in finem“. Dann segnet er die, welche es treu beobachten und es an andere weiterschicken. Wer seine Worte nicht beobachte, der müsse am Throne des ewigen Richters Rechenschaft geben[209]. Am Schlusse des Briefes an das Kapitel bittet er alle Oberen: „ut hoc scriptum habeant apud se, operentur et studiose reponant“. Sie sollen auch dafür Sorge tragen, daß alles, was in ihm geschrieben steht, sorgfältig beobachtet werde von allen Brüdern. Wer das tut, dem wünscht er Gottes Segen[210]. In kürzerer Form finden sich ähnliche Vorschriften am Schlusse der Briefe: An alle Kleriker[211], an alle Kustoden[212] und an die Lenker der Völker[213]. Inhaltlich deckt sich also das in Testament n. 12 Gesagte im wesentlichen mit dem, was Franziskus am Schluß anderer Opuscula diesbezüglich vorschreibt. Man darf also auch am Schluß des Testamentes seinen Worten keinen größeren Wert zumessen, als ihnen durch den Vergleich mit den anderen Schriften zukommt.

In diesem Abschnitt des Testamentes ist uns das einzige Selbstzeugnis des Heiligen über die Entstehung der Regel erhalten. Er sagt: „Wie mir der Herr gegeben hat, einfältig und lauter die Regel und diese Worte zu sagen und zu schreiben.“ Franziskus bezeichnet hier also Regel und Testament (unter Regel kann dem ganzen Zusammenhang nach nur die Regula bullata verstanden sein; vgl. S. 193) als sein Werk, das er mit Gottes Hilfe schlicht und einfältig zusammengestellt habe.

Nun wissen wir aber aus der Bulle „Quo elongati“, daß Gregor IX. ihm bei der Fertigstellung der endgültigen Regel helfend zur Seite stand[214]. Auch ist nach dem Text der Epistola ad ministrum anzunehmen, daß bei dieser letzten Redaktion des Regeltextes das Kapitel der Brüder eine entscheidende Rolle gespielt hat[215]. Ebenso ist im Verlauf dieser Interpretation des Testamentes

---

209 Analekten 56 f, Opuscula 97 f.

210 Analekten 62, Opuscula 106 f.

211 „Hoc scriptum, ut melius observetur, sciant se benedictos a Domino Deo, qui ipsum fecerint exemplari“; Analekten 63, Opuscula 23.

212 „... hoc scriptum et exemplaverint et apud se habuerint et pro fratribus . . . fecerint exemplari et omnia, que continentur in hoc scripto, predicaverint usque in finem, sciant se habere benedictionem Domini Dei et meam. Et ista sint eis per veram et sanctam obedientiam“ (Analekten 64, Opuscula 114 f).

213 „Hoc scriptum qui apud se retinuerint et observaverint illud, a Domino Deo se noverint benedictos“; Analekten 71, Opuscula 112.

214 BF I, 68 b.

215 Analekten 29, Opuscula 109.

klar geworden, daß Franz den endgültigen Text dieses Schriftstückes nicht allein formulierte. Für n. 7 konnte ein Einfluß der Brüder als sicher, für andere Stücke als wahrscheinlich nachgewiesen werden.

Nimmt man diesen Sachverhalt so, wie er sich darbietet, dann muß man annehmen, daß Franziskus hier tatsächlich in historischer Selbsttäuschung befangen gewesen ist. Es bleibt aber auch die Möglichkeit, daß Franziskus sich hier ganz hinter diese Mitarbeit der anderen stellt und sie sich restlos zu eigen macht. Damit aber fiele das ganze Gebäude zusammen, das sich auf dem Konflikt um die endgültige Gestaltung der Regel aufbaut. Dann wären die diesbezüglichen Nachrichten der Spiritualen, vor allem des Clarenus[216] mit größter Vorsicht zu überprüfen und die Theorie Sabatiers, die auf solchen Nachrichten gründet, hinfällig. Es ist kaum einzusehen, daß Franziskus etwa drei Jahre nach einem solchen Kampfe mit den Ministern oder mit der Kurie von dem dabei entstandenen Werk sagen könnte: „sicut dedit michi Dominus simpliciter et pure dicere et scribere regulam".

Franziskus muß also bei der Abfassung der Regel, sowohl wie bei der des Testamentes die Hauptarbeit selbst geleistet haben, auch muß in der Beratung beim Kapitel seine Stimme entscheidendes Gewicht gehabt haben. Darum kann er beide, Regel und Testament, hier als sein Werk bezeichnen. Nach dem, was bei Erklärung von n. 4 (vgl. S. 163 f.) über den Begriff der Offenbarung bei Franziskus sich ergab, darf man nicht einmal den Gedanken als absurd bezeichnen, daß Franziskus in den Mitwirkenden, sei es der Kardinal, seien es die Brüder, Gottes Hilfe für sich gesehen hat, ähnlich wie in dem Wort des Bischofs von Assisi oder in dem Entscheid der hl. Klara oder des Bruders Silvester sich ihm Gottes Wille offenbarte. Vielleicht zeigt sich hier am deutlichsten, daß Franziskus als der Heilige den Kategorien menschlicher Erfahrung und sonstigen menschlichen Handelns nicht mehr faßbar ist.

Wichtig ist auch in diesem Abschnitt das Verbot, Regel und Testament zu glossieren. In ihm zeigt sich wieder eine Stelle, bei der in der minoritischen Bewegung Ideal und Wirklichkeit hart aufeinanderstoßen. Franziskus konnte es in seiner Naivität nicht einsehen, daß an der Regel etwas unklar sein sollte. Er spürte nichts von der Tragik seines Ordens und seiner Brüder, denen er die ganze Welt als Wirkungsfeld zuwies, sie dabei aber an eine Regel band, die aus ganz konkreten, eben nur in Italien möglichen Verhältnissen erwachsen war. Diese Regel ließ deshalb in ihren Vorschriften keinen

216 Vgl. Analekten 86 f.

genügenden Spielraum, damit sich die Brüder in anderen Verhältnissen diesen hätten anpassen können. Das war allein im Kapitel über die Kleidung der Brüder geschehen, und auch dort nur in einer ganz allgemeinen Form. So bestand die Gefahr, daß die Brüder immer wieder mit dem Buchstaben der Regel in Konflikt kamen[217]. Diese Schwierigkeit wurde weder in der Regel, noch im Testament gelöst. Unbewußt verschärft Franziskus im Gegenteil diese Tragik noch dadurch, daß er es verabsäumt, berechtigte Fragen aufzunehmen und zu lösen. Durch das Verbot der Glossierung von Regel und Testament werden die berechtigten Fragen und die bestehenden Schwierigkeiten einfach unlösbar[218].

Man wird die Schärfe dieses Verbotes auch nur aus einer spontanen Reaktion verstehen können, weil in den letzten Jahren ständig derartige Fragen an ihn herangetragen wurden[219]. In dem Werkchen „Intentio regulae" sind Beispiele zusammengetragen (Kapitel 1, 4, 10, 11, 12, 13, 14, 15), die alle den psychologischen Hintergrund aufhellen können, der Testament n. 12 erst recht verständlich macht. In diesen Berichten tauchen aus dem Kreise der Brüder immer wieder diesbezügliche Fragen auf: wie die Regel zu verstehen sei, wie es in diesem und jenem Falle zu halten sei. Wenn erzählt wird, Franziskus habe sich lebhaft gegen solche Brüder geäußert, die da sagten: „Ista sunt tenenda et observanda et ista non", so wird man unwillkürlich an das „dicentes: ita volunt intelligi" des Testamentes erinnert. Die von Bruder Leo zusammengetragenen Fälle sind durchweg solche, die Unmut und Sorge des Heiligen wachrufen mußten. Aber selbst hinter diesen Berichten verbirgt sich noch eine echte, wirkliche Not der Brüder, ihr Ringen um die Einheit von Regel und Leben. Das aber übersah Franziskus vollständig. Weil er diese Realitäten des Lebens nicht sah, vielleicht

---

217 Vgl. Onings, De h. Bonaventura 128.

218 So wundert es nicht, daß schon wenige Jahre später (1230) der Orden Gregor IX. bittet, dieses Problem autoritativ zu lösen. Gregor tut es in der Bulle „Quo elongati". — Onings a. a. O. macht darauf aufmerksam, daß solche Glossierungsverbote im mittelalterlichen Schrifttum nicht vereinzelt dastehen. Er bringt als Beispiel den Schluß der Bulle „Exiit qui seminat" Nikolaus' III. (vgl. BF III, 416 a).

219 Das allein erklärt den starken Stimmungswechsel zwischen Testament n. 11 und 12. Beim Gedanken an derartige Fälle steigt all der Unwille über solche Brüder in Franziskus wieder auf. Das reißt ihn wieder zu Befehlen kraft des Gehorsams fort, entgegen der Erkenntnis, die ihn beim Diktat des vorigen Abschnittes geleitet hat. Lemmens hat also sehr recht, wenn er fordert, daß man bei der Prüfung solcher Fragen den starken Stimmungswechsel auch bei Franziskus berücksichtigen müsse (vgl. S. 7, Anm. 40).

auch nicht sehen konnte, ging die Entwicklung des Ordens, ähnlich wie in der Frage der Privilegien, über seinen Wunsch und seinen Befehl hinweg. Es gehört das zur Tagik seines Lebens, und es blieb das Verhängnis seines Ordens.

Testament n. 13:

„Und wer immer dieses beobachtet, werde im Himmel erfüllt mit dem Segen des höchsten Vaters und werde auf Erden erfüllt mit dem Segen seines geliebten Sohnes in Gemeinschaft mit dem Heiligen Geiste, dem Tröster, und allen Kräften des Himmels und allen Heiligen. Und ich, der ganz kleine Bruder Franziskus, euer Knecht, bestätige euch, soviel ich kann, von innen und außen diesen heiligsten Segen.“

Von allen Segensformeln, die uns die Schriften des Heiligen überliefern, ist die des Testamentes die ausführlichste und feierlichste. Kybal hat in den Schriften und in den Legenden des Heiligen alle von ihm gebrauchten Segensworte untersucht und kommt zu dem Ergebnis, daß der Segen des Testamentes „wohldurchdacht ausgedrückt ist und sich so von den früheren Segenserteilungen des hl. Franz abhebt“ [220].

Mit „virtutes caelorum“ sind die Engel gemeint, wie Lampen in seiner Untersuchung über den Engelkult des Heiligen dartut [221]. Das „quantumcumque possum“ hat eine erklärende Parallele bei 1 Celano 108: „Benedico te sicut possum et plus quam possum et quod non possum ego, possit in te, qui omnia potest“ [222]. Nichts soll von seinem Segen ausgeschlossen sein: „intus et foris“; und alles möge seinen Segen wirksam machen, Gott im Himmel, Christus auf Erden, der Hl. Geist und alle Chöre der Engel und alle Heiligen. Himmel und Erde setzt Franziskus in Bewegung, um seinen Brüdern zu zeigen, wie ernst es ihm mit diesem Segen über alle die, die zu seinem Ideal stehen, gemeint ist. Seine ganze Liebe verströmt sich noch einmal in diesen feierlichen und doch so schlichten und einfachen Worten, die uns Franzens Wesen wohl trefflicher zeichnen als alles andere.

---

220 Kybal, Testament 338 f.
221 Lampen, De s. P. Francisci cultu Angelorum, 4.
222 S. 83 f.

Ergebnisse des zweiten Teiles:

Fassen wir zum Schluß die Ergebnisse dieser Untersuchung über die Bedeutung des Testamentes zusammen:

Das Testament des hl. Franziskus ist keine schon lange vor seinem Tode fixierte, wohldurchdachte Kundgabe seines letzten Willens. Franz greift vielmehr in seinem Testament eine Anregung seiner Umgebung auf, die ihn um eine letzte Erklärung seines Wollens bittet. Wenn auch dieses Schriftstück im Kreise der Brüder lebhaft diskutiert wurde und Franziskus sich in einzelnen Fragen durch die Meinung der Brüder bestimmen ließ, so darf man doch sagen, daß das Testament als Ganzes (Stil, Aufbau und Inhalt fordern diese Feststellung) ein Werk des Heiligen selbst ist, das er kurz vor seinem Tode schriftlich fixieren ließ. Das Testament trägt deshalb, wie sein einfacher, kunstloser Aufbau deutlich zeigt, den Charakter einer spontanen Gelegenheitsschrift, in der Franz seiner naiven Denkweise entsprechend die Gedanken aneinanderreiht, wie sie ihm dem Zusammenhang nach einfallen, ohne einen planmäßigen Gedankenfortschritt. Das zeigt uns auch, daß das Testament in starkem Maße situationsbedingt ist. Je mehr es darum gelingt, die Situation aufzuhellen, aus der heraus das Testament entstanden ist, um so mehr wird seine Bedeutung verständlich werden.

Das wichtigste Moment dieser Situation ist das Verantwortungsbewußtsein des Heiligen, das in den letzten Zeiten seines Lebens eine besondere Steigerung erfährt, weil Franziskus in den Konflikt zwischen Ideal und Wirklichkeit, der damals seine Brüderschaft bewegte, hineingestellt ist und ihn seiner absolut idealen Veranlagung nach nicht versteht. Sichtbaren Ausdruck findet dieser Konflikt im Verhältnis Franzens zu manchen Brüdern, vor allem zu manchen der Minister. Diese versuchen immer wieder, Franzens Zustimmung zu einer entsprechend weiteren Auslegung der Ideale zu gewinnen. Franziskus sieht in diesen Versuchen durchweg Angriffe auf die Regel und auf die Reinheit seines Ideals, gegen die er sich bis zum äußersten zur Wehr setzt. In dieser Auseinandersetzung soll das Testament der Sicherung der Regel gegen alle derartigen Zugriffe dienen.

Deshalb sucht Franziskus im Testament zunächst durch eine Schilderung des ursprünglichen Lebens in den Anfängen des Ordens (recordatio), dann durch ernste Mahnungen, Gebote und Verbote (admonitio) darauf hinzuwirken, daß die Regel, in der er bis zuletzt den Ausdruck seines Wollens und seiner Berufung sieht, von allen besser verstanden und in katholischem Geiste beobachtet

werde. Weit entfernt davon, eine Reaktion gegen die Regula bullata zu sein, ist das Testament nach Franzens Absicht geschrieben, den Geist derselben zu betonen und ihre reine Beobachtung sicherzustellen[223]. Das Testament will auch nicht Dinge, die bei der endgültigen Regelredaktion aus der Regula non bullata nicht in die Regula bullata übernommen wurden, nun seinerseits zur Darstellung bringen.

Die scharfen Formulierungen „praecipio firmiter per obedientiam“, „per obedientiam teneantur“ u. ä. müssen immer im Sinne des durch n. 11 gegebenen Widerrufs verstanden und gedeutet werden.

Ein Vergleich mit anderen Schriften des Heiligen ergibt die für eine Wertung des Testamentes sehr wichtige Feststellung, daß es außer dem Privilegien- und Glossenverbot keine im Schrifttum des Heiligen wesentlich neue Gedanken bringt. Auch bringt das Testament nicht alle die Fragen zur Sprache, die im sonstigen Leben und Denken des Heiligen vorrherschend und bestimmend sind. Es ist eben eine schlichte Auswahl, für deren Umgrenzung eine tiefere Begründung fehlt.

Eine nicht zu übersehende Bedeutung des Testamentes liegt darin, daß es die Minderbrüder durch viele seiner Abschnitte im katholischen Glauben und in der Bindung an Glauben und Leben der römischen Kirche zu festigen sucht (n. 2, 3 a—c, 9, 10, 11). Ob bewußt oder unbewußt — das wird sich wohl kaum feststellen lassen —, jedenfalls sucht Franziskus durch seine Worte all das auszuschließen, was die Brüder in die Gefahr einer ketzerischen Bewegung bringen könnte. Sie sollen nach seinem Willen, wie er ihn im Testament ein letztes Mal kundtut, katholisch leben und reden, im katholischen Sinne auch ihre Regel halten.

Im einzelnen liegt dann die Bedeutung des Testamentes darin, daß es authentisch Auskunft gibt in Fragen, die in der modernen Franziskusforschung sehr heftig diskutiert worden sind. Erwähnt seien: die Bekehrung des Heiligen, die Anfänge seines Ordens, sein Verhältnis zur Kirche, seine Stellung zur Entwicklung der Brüderschaft, seine Stellung zur endgültigen Regel des Ordens. Bei der Behandlung dieser und ähnlicher Fragen wird man am Zeugnis des Testamentes nicht vorbeigehen dürfen.

Vor allem gibt uns das Testament auch eine authentische Auskunft über die geistige Gestalt des Heiligen selbst, über seine Art zu denken und zu sprechen, über die Art, wie er auf seine Um-

---

[223] Vgl. Armando Quaglia, L'originalità della regola francescana, Sassoferrato 1943, 44. — Diesen Hinweis verdanke ich P. Michael Bihl. Das Buch blieb mir unzugänglich.

welt reagiert, und über den starken Stimmungswechsel, dem er, wie alle Südländer, bei derartigen Reaktionen unterworfen ist. — Das Testament zeigt uns noch einmal seinen starken, kompromißlosen Idealismus, der wohl einzig ist in seiner Art. Es zeigt aber auch, wo in dieser Stärke die Schwäche liegt. Gerade dieser bewundernswerte Idealismus offenbart gleichzeitig eine Begrenzung des Menschen Franziskus, der die Wirklichkeiten des Lebens nicht mehr vollständig begreift. Das Testament zeigt, wie aus dieser Begrenzung die Tragik von Franzens Leben und das Verhängnis seines Ordens erwächst.

Man wird sich also hüten müssen, die Bedeutung des Testamentes schlagwortartig ausdrücken zu wollen. Es muß immer wieder versucht werden, das Testament in der differenzierten Schwierigkeit der damaligen Lage des Ordens und der persönlichen Situation des Heiligen selbst zu sehen. Ebenso muß man versuchen, bei den Teilen des Testamentes, die sich als spontane Reaktionen auf bestimmte Einzelfälle charakterisieren, festzustellen, wie Franziskus nach dem Zeugnis seiner Schriften und anderer zuverlässiger Quellen über die betreffende Frage denkt. Nur so wird man jeweils dem Testament die Bedeutung geben, die ihm im Rahmen der gesamten Quellenaussagen zum Leben des hl. Franziskus zukommt.

Das Testament in der Geschichte des Ordens

Zum Schluß unserer Untersuchung sollen noch die Geschicke des Testamentes innerhalb der Geschichte des Franziskanerordens kurz gewürdigt werden.

Wie wohl kein anderes Opusculum des Heiligen, hat sein Testament neben der Regel die Geschichte des Ordens beeinflußt. Diese wechselvolle Geschichte begann schon unmittelbar nach dem Tode des Heiligen, und zwar mit dem Streit um die verpflichtende Kraft des Testamentes. Die schon beschriebenen inneren Schwierigkeiten des Ordens wuchsen in gleicher Weise, wie sich der Orden entfaltete. Offenbar scheute man sich aber von seiten des Ordens zunächst noch (wohl auf Grund von Testament n. 12), entsprechende Erklärungen zur Regel zu geben. Im Jahre 1230 waren die Schwierigkeiten so groß geworden, daß sich das Generalkapitel entschloß, von Gregor IX. eine offizielle Erklärung über strittige Punkte einzuholen. Daß dieser Schritt für den Orden eine Lebensnotwendigkeit war, beweist der Umstand, daß Männer, wie Johannes Parens, damals Generalminister, „ein Mann der Weisheit und Frömmigkeit und von strenger Lebensauffassung", und Antonius von Padua ihn billigten und durchführen ließen[1]. Gregor IX. beantwortete die ihm vorgelegten Fragen am 29. 9. 1230 durch die Bulle „Quo elongati".

Diese Bulle ist vor allem durch Sabatier falsch beurteilt worden. Es ist darum notwendig, auf dieses für die Geschichte des Testamentes so wichtige Schriftstück näher einzugehen. Die Bulle ist ihrem Charakter nach eine streng juristische Abhandlung. Als solche muß sie genommen und beurteilt werden.

Die Einleitung der Bulle zeigt klar, daß in den Augen der Brüder das Testament einer Erklärung der Regel im Wege steht. Andererseits hält auch Gregor eine Erklärung der Regel für notwendig. Für ihn, den geschulten Juristen, ist es selbstverständlich, daß Franziskus zur Zeit der Abfassung des Testamentes allein keine für den ganzen Orden verpflichtenden Gesetze erlassen konnte. Deshalb entscheidet er, auch für die Brüder jede Unklarheit beseitigend: „... ad mandatum illud vos dicimus non teneri;

[1] Eccleston, De adventu Minorum 241 f.

quod sine consensu Fratrum, maxime Ministrorum, quos universos tangebat, obligari nequivit: nec successorem suum quomodolibet obligavit, cum non habet imperium par in parem". Wenn auch die juristischen Verhältnisse im Orden lange unklar waren, so hatte doch, wie schon dargetan wurde, vor der Regula bullata das Kapitel der Brüder eine eigenständige Gewalt und legislative Befugnisse[2]. Daß diese Entscheidung juristisch einwandfrei ist, muß selbst Sabatier zugestehen. Er beklagt allerdings sehr lebhaft die Art und Weise, in der Gregor hier vorgeht. Er nennt es gut französisch: „une faute de goût"[3]. Dabei übersieht Sabatier, daß Gregor sich bei seiner Entscheidung genau so verhält, wie er selbst es fordert: Für die Erklärung der strittigen Punkte der Regel beruft sich der Papst auf sein Zusammenwirken mit Franziskus, vor allem bei der Regelredaktion. Er stützt sich also dabei auf historische Betrachtungen. Aber das Testament erklärt er als im Gewissen nicht bindend auf Grund einer juristischen Überlegung und kraft seiner Vollmacht: „... attendentes animarum periculum et difficultates quas propter haec possetis incurrere, dubietatem de cordibus amovendo ... dicimus". Sabatier übersieht die beiden parallel gebauten Gedankengänge in der Einleitung der Bulle, denen dann die zwei Hauptteile des Corpus entsprechen. Er verzeichnet also die Dinge, wenn er schreibt: „Man möge sich vor Augen halten, daß wir hier nicht die Frage vom Standpunkt des kanonischen Rechtes vorzunehmen haben. Ich will gerne glauben, von diesem Standpunkte hatte Gregor das Recht, das Testament für null und nichtig zu erklären; aber dann hätte er es juristisch tun müssen als Oberhaupt der Kirche. Das werfe ich ihm vor, daß er sein Dekret auf historische Betrachtungen gründet ..."[4]. Aber Gregor hatte es mit einer juristischen Frage zu tun und hat sie juristisch-kanonistisch gelöst.

Mit dieser Erklärung des Papstes müßte eigentlich die geschichtsbildende Bedeutung des Testamentes für den Orden beendet sein. Von jetzt an dürfte seine Geschichte nicht anders verlaufen als die der anderen Opuscula des Heiligen, die Regel ausgenommen. Aber trotz der Erklärung Gregors IX. waren immer wieder Brüder im Orden, die weniger aus rechtlichen[5], als aus gefühlsmäßigen Grün-

---

[2] Kybal, Regeln 112 ff; Mandič, De protoregula 56 f, 127. Wertvoll ist auch ein Zeugnis des Bischofs von Camerino: „illos . . . quos frater franciscus vel ejus successores vel capitulum ipsorum fratrum constituerunt" (Dezember 1223); vgl. Santoni, San Francesco ricordato, 18.

[3] Speculum majus CXI; Vie 387.

[4] Spec. maj. CXII.

[5] Typisch ist dafür schon die Haltung der Quattuor Magistri in ihrer Regelerklärung.

den sich zur Befolgung des Testamentes verpflichtet glaubten[6]. Sie bringen bei aller Gutgläubigkeit den Orden immer wieder in innere Schwierigkeiten. Vor allem die späteren, von Clarenus und Ubertin geführten Spiritualen verlangen als volles franziskanisches Lebensideal: Testament und Regel, ein Ideal, das Ubertin einmal an der Gestalt des seligen Konrad von Offida preist: „qui quinquaginta annis vel circa tunica, chorda et femoralibus dives in medio nationis pravae et perversae per viam regulae et sanctissimi testamenti sine querela incedit"[7].

Zugleich setzt die Gegenbewegung ein: Schon in der Regelerklärung der Bulle „Exiit qui seminat" (14. 8. 1279) erneuert Nikolaus III. die Entscheidung Gregors IX.[8]. Besonnenere Männer unter den Spiritualen unterwarfen sich dieser Entscheidung, wie es P. J. Olivi in seinem Brief an den seligen Konrad von Offida tut[9]. Auch Clarenus und Ubertin dringen mit ihren Ideen nicht durch. Der ihnen sonst nicht ablehnend gegenüberstehende Papst Clemens V. erneuert in seiner Bulle „Exivi de Paradiso" die Entscheidungen seiner Vorgänger nochmals[10].

Für die nächsten Jahrzehnte sind die Nachrichten über die Stellung einzelner Brüder zum Testament spärlicher. Doch sind die Aufschriften und Schlußbemerkungen, die oft von den Schreibern dem Text des Testamentes zugefügt werden, in dieser Hinsicht sehr aufschlußreich (vgl. S. 37 und S. 47 f).

Auch innerhalb der großen Observanzbewegung des Ordens müssen vereinzelt Stimmen laut geworden sein zugunsten einer strengeren Beobachtung des Testamentes. Das beweisen zunächst die vielen Handschriften des Testamentes aus dem 15. Jahrhundert, das die Blüte dieser Observanzbewegung brachte. Das beweist aber auch die Tatsache, daß Johannes von Capistrano, einer der großen Führer dieser Bewegung, sich veranlaßt sah, eine Quaestio öffent-

---

[6] Aus ihren Kreisen stammt das uralte Loblied des Testamentes, das die Haltung dieser Brüder treffend kennzeichnet. Es wurde oft im Anschluß an den Text des Testamentes gedruckt (vgl. W a d d i n g , Opuscula 129 f; SLTO 272): „O Testamentum pacis, Testamentum nulla oblivione delendum, nulla dedignatione spernendum, nulla superordinatione mutandam! Testamentum, inquam, non morte Testatoris, sed immortalis vitae condonatione sancitum. Beatus qui non spernit vel abiicit caritatis incorruptibile Testamentum, fertile humilitatis feudum, desiderabilem paupertatis thesaurum, tanti Patris sibi traditione legatum."

[7] Arbor vitae V, 3, 24 f.

[8] BF III, 404.

[9] a. a. O. 657.

[10] BF V, 80. Zum Ganzen: H o l z a p f e l , Handbuch 72 ff; B e n z , Ecclesia spiritualis 242 ff.

lich zu beantworten: „Utrum fratres Minores teneantur ex debito ad observationem testamenti beati patris nostri Francisci", die sicher nicht nur akademischen Charakter hatte[11]. Wie Capistran, so standen auch vor ihm und nach ihm die Führer der Observanzbewegung auf dem Boden der päpstlichen Entscheidungen. Es ist darum in den Reihen der Observanz nicht zu irgendwelchen Wirren um das Testament gekommen[12].

Aber erst um die Wende vom 15. zum 16. Jahrhundert scheint der „gefährliche" Charakter des Testamentes sich ganz verloren zu haben. Ohne daß sich daraus Schwierigkeiten ergaben, konnte nunmehr der an manchen Orten bestehende Brauch, das Testament mit der Regel bei Tisch zu verlesen, rechtlich sanktioniert werden[13]. So bürgerte sich der Brauch ein, der bis zum heutigen Tage besteht. So erfüllt der Orden heute noch Franzens Mahnung und Gebot: „Quando legunt regulam, legant et ista verba." Nach jedem Verlesen des Testamentes segnet der Obere die versammelten Brüder mit dem Segen, den Franziskus am Schluß des Testamentes über die gesprochen, die seine Worte bis zum Ende treu befolgen wollen[14].

---

[11] Chiappini, La produzione letteraria di S. Giovanni da Capestrano, Gubbio 1927, 77 n. 34.

[12] z. B. auf dem Generalkapitel zu Assisi (1430); vgl. Firmamenta IV, fol 14 va. — Sehr aufschlußreich sind in diesem Zusammenhang die Bestimmungen der Statuten von Terni (1500): „Quidquid sit de his rationibus, satis est, Sedem Apostolicam illa (sc. ea quae praecipiuntur vel inhibentur in testamento beati Francisci) non acceptasse, neque confirmasse et fratres ad observandum ejusmodi praecepta minime obligari" (Chronologia hist.-leg. I, 149 a).

[13] In den sog. Statuta Julii II. heißt es: „sciant etiam fratres se non obligari ad testamentum beatissimi Patris nostri Francisci secundum declarationes Summorum Pontificum . . . verum quia non passim nec de levi a legittimis filijs videtur debere parvipendi tanti sui Patris expressa voluntas: ideo statuimus et ordinamus quod in singulis conventibus immediate post regulam scribatur et habeatur et die Veneris in prandio post regulam ipsam, quando tempus opportunum affuerit, legatur" (Firmamenta III, fol 1 va). — In der Kapuzinerreform des Ordens erhielt das Testament noch einmal Gesetzeskraft. Ich hoffe, über diese historisch und juristisch interessante Frage gelegentlich eine eigene Untersuchung vorlegen zu können.

[14] Regula et Constitutiones generales Fratrum Minorum, n. 6, S. 2.

A. Quellenregister

B. Namen- und Sachregister

Esser

Das testament des Heiligen Franziskus von Assisi.


UNIVERSITY OF CHICAGO
45 234 355

